biblioteca rao

VICTOR NEUMANN

NEAM, POPOR SAU NAȚIUNE?

Despre identitățile politice europene
Ediția a III-a

editura rao

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEUMANN, VICTOR
Neam, popor sau națiune?: despre identități politice europene / Victor Neumann. – București: Editura RAO, 2015
ISBN 978-606-609-932-5

32(4)

Editura RAO
Str. Bârgăului, nr. 9–11, sector 1,
București, România
www.raobooks.com
www.rao.ro

VICTOR NEUMANN
Neam, popor sau națiune?
Despre identități politice europene
Toate drepturile rezervate

© Editura RAO, 2015

2015

ISBN 978-606-609-932-5

CUVÂNT-ÎNAINTE

În contextul în care controversele dintre comunitățile cultural-lingvistice, religioase și politice sunt din ce în ce mai numeroase la nivel global, dar și în interiorul Europei, preocuparea pentru studiul conceptelor și al limbajelor ce definesc identitățile colective rămâne una importantă. Scrisă în anul 2000-2001, atunci când autorul a fost bursier Fulbright al Departamentului de Stat al SUA, cartea ***Neam, Popor sau Națiune? Despre identitățile politice europene*** *este rezultatul preocupărilor constante de-a lungul ultimelor trei decenii și jumătate pentru cercetarea și înțelegerea culturilor central și sud-est europene din diferite perspective: regională, națională, zonală, europeană.*

Cărțile în genul celei de față reflectă dorința de a repune în discuție conceptul de națiune într-un moment în care pentru toți cetățenii continentului se profilează asumarea celei de-a doua identități, posibil mai importante decât aceea națională, identitatea europeană. Scopul este problematizarea moștenirilor intelectuale și de gândire politică prin intermediul studiilor interdisciplinare, dar și reflecția și formularea unor noi teorii ale istoriei și ale politicului. Pornind de aici, în anii din urmă am început să gândesc și să editez volume dedicate istoriei conceptuale a României, ceea ce a fost posibil de realizat prin intermediul conferințelor internaționale organizate sub egida Centrului de Studii Avansate în Istorie al Universității de Vest din Timișoara și a Institutului de Istorie al Universității din Aachen. În acest din urmă caz, aportul mai multor colegi din România și din Germania a fost esențial. Mai multe dintre contribuțiile de acest fel au ca referință cartea ***Neam, Popor sau Națiune? Despre identitățile politice europene,***

pe care am elaborat-o cu câțiva ani înainte de a studia opera impresionantă a lui Reinhart Koselleck și de a fi avut ocazia de a-l întâlni și a fi fost gazda celebrului istoric conceptual în timpul unicei sale vizite în România.

Edițiile dintâi ale cărții au stârnit interesul specialiștilor, au primit numeroase aprecieri și au atras comentarii și observații critice. De atunci și până astăzi cartea continuă să fie urmărită cu atenție de cercetători și citată în studiile de istorie, politologie și sociologie care se referă la teme precum român-european, cetățean-cetățenie, multiculturalitate-interculturalitate, comunitate-cultură, națiune-politică etc. Acesta este un motiv pentru care am considerat că o nouă ediție este bine-venită. Ea apare în condiții grafice excelente grație cooperării cu Editura RAO, cu directorul acesteia, domnul Ovidiu Enculescu. Tuturor celor implicați în prezenta reeditare și în difuzarea cărții le port sentimente de aleasă recunoștință.

Victor Neumann
Timișoara, 30 martie 2015

CONCEPTUL DE *PEUPLE* LA JULES MICHELET

1.

COMENTARII ASUPRA ORIGINII ŞI EVOLUŢIEI SENSURILOR FOLOSITE DE JULES MICHELET

Paginile acestui capitol le-am rezervat conceptului de *Peuple* în intenția de a explica aspecte noi privind teoria identităților, respectiv de a evidenția ceea ce a înțeles Franța prin rațiunea generală a coexistenței sociale. Cercetarea vizează analiza conceptului de *Peuple* și rolul lui în gândirea politică modernă și contemporană. Am avut în vedere faptul că acest concept – poate mai mult decât altele ca urmare a utilizării unor echivalente aproximative în alte limbi – a fost parțial înțeles și inadecvat aplicat la realități culturale și statale diferite de cele franceze. Traducerea lui *Peuple* cu termenul românesc de *Popor*, cu acela slav de *Narod* sau cu acela maghiar de *Nép* a creat confuzii. Semnificațiile reale ale conceptului francez au fost trecute cu vederea, ceea ce s-a întâmplat mai ales ca urmare a faptului că intelighențiile din multe state ale continentului european aveau în vedere formularea cu orice preț a mitului identitar. Recunoașterea dreptului comunităților lingvistice la autonomie sau independență era mai importantă decât orice altceva. În absența clarificărilor, opțiunile privind definirea identităților în Vest și în Est au rămas până astăzi diferite. Iată de ce decodarea limbajelor poate ajuta la depășirea amintitelor diferențe și poate dobândi rosturi precise în gândirea teoriilor politice alternative din perioada contemporană.

Prezentarea mea nu va relua descrierea atrocităților care au marcat relațiile dintre grupuri și națiuni și nici nu se va ocupa de experimentele totalitare ale secolului XX. Ea se va limita la identificarea conotațiilor conceptului de *Peuple* pornind de la controversele savante și mai ales de la conținutul ce i s-a atribuit în epoca în care a devenit mit. Această analiză intenționează să repună în discuție modul în care a fost inventat conceptul și să sublinieze cum identificarea semnificațiilor lui contribuie la mai profunda și mai exacta înțelegere a gândirii politice europene în perioada modernizării. Conceptul nu a fost luat de francezi din alte limbi sau alte spații politice. Influențele exterioare, atâtea câte au existat, au fost adaptate la situațiile specifice ale Franței din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Conceptul de *Peuple* s-a născut în directă legătură cu realitățile sociale, economice, instituționale generate de Marea Revoluție Franceză. Aplicațiile istoriografice au fost uneori marcate de încărcătura politică a conceptului, mulți istorici conferind istoriei medievale a Franței sensurile patriei derivate din conceptul revoluționar de *Peuple*. În asemenea împrejurări, studiile academice s-au limitat la îmbogățirea mesajelor ideologice derivate din evenimentele și faptele trecutului.

Între conceptul de *Peuple* și conceptul de *Nation* nu putem face o demarcație rigidă. Totuși, o rediscutare a conotațiilor lor este necesară, atâta timp cât istoria ideilor ne arată că semnificațiile unuia sau altuia dintre conceptele menționate sunt esențiale în articularea gândirii politice. Sunt distincții pe care nu le putem ignora fără să riscăm promovarea limbajelor paralele. Preocuparea pentru conferirea unui sens termenilor de *Peuple* și *Nation* coincide cu aceea a radicalei transformări politice de la 1789. Prin urmare, orice interpretare a lor trebuie să țină seamă de realitățile Franței sfârșitului de secol al XVIII-lea, dar și de reconstituirile celor dintâi istorici ai Revoluției. Istoria scrisă a evenimentelor și faptelor de la 1789, ca și teoretizarea lor, avea ca intenție formularea noii identități politice. O analiză a limbajului istorico-politic arată că *le Peuple* trimite în primul rând la mase, la starea emoțională a populației, la patrie și la o identitate văzută ca o

continuitate între trecut și prezent. *Nation* conține sensuri mai bine conturate din toate punctele de vedere: social, juridic, istoric[1].

* *
*

În vreme ce *Peuple* sugerează – la fel ca în cazul lui *das Volk* – mai mult ideea de comunitate, *Nation* are în vedere o formă de agregare mai complexă, o societate capabilă de organizare și administrare rațională a unui stat, un proiect conținând acțiuni politice unitare în interior și în exterior. *Nation* depășește sfera localului, a specificului și a tradițiilor, spre a se apropia de sensuri universale. Într-o asemenea accepțiune este întâlnit în mai multe limbi și culturi: franceză, britanică, olandeză. Conceptul de *Peuple* – la fel ca acela de *Volk* – are echivalent doar într-o anumită comunitate lingvistică[2]. El este o construcție legată de evoluția particulară a Franței, motiv pentru care nuanțele se impun. Încărcătura semantică este rezultatul înmagazinărilor culturale, religioase, tradiționale. Cu mici excepții, istoricii nu fac distincții între *le Peuple* și *la Nation* în cazul francez sau între *das Volk* și *die Nation* în cazul german. Faptul că au fost preferate coincidențele o lungă perioadă sau că nu a existat un interes pentru reala lor cunoaștere, aceasta nu înseamnă că nu avem motive să punem sub semnul întrebării conotațiile atribuite celor două concepte. De exemplu, istoricii nu se arată preocupați de diferențele care există între

[1] Vezi Pierre Nora, *Nation*, în François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Revolution Française*, Flammarion, 1988, pp. 801–811.

[2] Reinhart Koselleck, *Volk-Nation*, în *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-so-zialen Sprache în Deutschland*, Band 7, Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, pp. 141–151; cf. p. 142. Koselleck spune că noțiunile *das* Volk și *die* Nation au un grad înalt de abstracție, ceea ce nu a împiedicat folosirea lor în mod facil pentru definirea generală a popoarelor, națiunilor sau maselor concrete. A fost ușor să se formuleze o teorie a democrației, dar foarte greu o teorie a Națiunii, a lui *das Volk*, *Peuple*, *People*, *Popolo*, *Popor*, *Nép*, *Narod*. Distinsul autor și coordonator al marelui Lexicon german propune o decodare a termenului *das* Volk, aducând o contribuție temeinică din punctul de vedere al istoriografiei și filosofiei politice.

semnificațiile franceze și acelea germane ale lui *la Nation* și ale lui *die Nation* și nu par a fi interesați să identifice particularitățile acestora ce generează (în anumite împrejurări) înseși argumentele gândirii politice antagonice. Faptul că adesea intelighențiile au echivalat francezul *Peuple* cu germanul *Volk*, cu slavul *Narod* sau cu românescul *Popor* spune suficient de mult despre categoria de confuzii transferată în cultura politică. Admițând aceste observații preliminare, vom înțelege că nu numai cercurile politice din Europa Centrală și de Est sunt responsabile pentru perpetuarea neînțelegerilor terminologice, ci și culturile occidentale care au preferat folosirea propriilor concepte în definirea oricărei alterități, chiar și atunci când știau că alteritățile în cauză nu se întemeiaseră pe aceleași valori culturale și principii politice.

În cuvântul care precedă volumul al III-lea din *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora are toate motivele să spună că sentimentul identitar se hrănește continuu din propriile sale fracturi, din marile polarizări: politice, religioase, geoistorice. El observă că există diferențe notabile de interpretare a identităților moderne și contemporane și ele sunt vizibile pornind chiar de la opozițiile religioase, politice, sociale și naționale generate de evenimentul de la 1789. Noțiunea de *Peuple* devenise centrală pentru că sugera oportunitatea înnoirii politice, principiul de bază al evului postmonarhic. *Peuple* era tocmai echivalentul suveranității statale. Conceptul a presupus o enormă schimbare, anume, formularea identității substanțiale a politicului și a socialului în același timp. Să subliniem că interferența celor două aspecte este primordială pentru evoluția politicii franceze contemporane. Cât privește memoria culturală și religioasă, ea nu va dobândi același rol. Franța lui 1789 nu este aceea a descoperirii etnicului sau a unității rasiale a unui grup. Ea este însă profund marcată de descoperirea locului și a rolului maselor în istorie. Iacobinii au fost aceia care au inaugurat tradiția politică a lui *le Peuple*. Istoricul Jacques Julliard este de părere că Franța a instalat diviziunea socială în însuși miezul luptei politice. Exemplul francez al amintitei diviziuni este însă asimptomatic. În Franța, „luptele de clasă nu au ajuns niciodată să se

transforme într-o confruntare generalizată, în rațiune a preexistenței sintezei politice republicane". Acest paradox este iritant pentru că el face din țara respectivă, „copilul teribil al revoluționarilor secolului al XIX-lea și locul unei decepții sistematice"[1].

Există mai multe versiuni ale lui *le Peuple* generate de Marea Revoluție Franceză: 1. *Peuple-Nation,* care înglobează populația în întregul său, dincolo de clivajele de clasă. Acesta a fost *le Peuple* al lui Mirabeau; 2. *le Peuple-Tiers ètat*, prin care s-a înțeles eliminarea nobilimii și redefinirea celei mai mari alianțe a segmentelor populare în jurul burgheziei intelectuale, versiune îmbrățișată de Sieyès; 3. *le Peuple des travailleurs*, o formă mai puțin juridică și mai mult socială, caz în care pivotul societății este reprezentat de locuitorii cartierelor populare, meseriași, negustori, muncitori, de toți aceia care aparțin mulțimii pariziene sărace; 4. *le Peuple des bras nus et des misereux*, un segment rezidual care singur nu poate pretinde că reprezintă societatea și care se află într-un stadiu embrionar la 1789 („el nu anunță o etapă nouă a istoriei, dar depune mărturie asupra schimbărilor politice și economice și asupra existenței unei categorii de excluși social"[2]).

---

[1] Pierre Nora, *Presentation, Les lieux de mémoire,* sous la direction de Pierre Nora, III, Les Frances, Gallimard, Paris, pp. 35–38. Clarificările făcute prin studiile cuprinse în această carte sunt fundamentale în depășirea contradicțiilor ideologice, identificarea ambivalențelor unor concepte-cheie și înțelegerea importanței reevaluărilor istorice în vederea unei acceptabile coabitări cu trecutul. Vezi, de exemplu, Jacques Julliard, Le Peuple, în *Les lieux de mémoire,* III, pp. 185–229.

[2] Jacques Julliard, *op.cit.*, p. 192. Autorul susține că în debutul evului modern, *le Peuple* apare ca un actor istoric major și se situează la intersecția a patru entități distincte: 1. cea care va da viață națiunii și care a avut în rege principalul adversar; 2. stările generale care se opun marilor privilegiați; 3. muncitorii ca polul distinct în raport cu bogații; 4. pauperii sau marginalia societății.

2.

INTEROGAŢIILE LUI MICHELET

Jules Michelet a jucat cel mai de seamă rol în promovarea conceptului de *Peuple*, motiv pentru care prezenta analiză va acorda un spațiu întins semnificațiilor atribuite acestuia prin intermediul operei sale. Prin contribuțiile sale în definirea lui *le Peuple* și *la Nation*, el a exercitat o influență covârșitoare asupra istoriografiei franceze și asupra culturii politice a francezilor. Pregătirea lucrării *Histoire de France* i-a deschis perspectiva discutării temei originilor și evoluției lumii franceze. Cursurile de la École Normale l-au stimulat în evaluarea teoretică a trecutului. Eseul *Le Peuple* a fost dedicat în întregime cunoașterii și definirii conceptului. Odată cu această din urmă carte se naște și legenda termenului. E unul dintre motivele pentru care figura lui Michelet i-a cucerit pe mulți dintre comilitonii pașoptiști. Întreg demersul istoricului a pornit de la câteva întrebări fundamentale cu privire la identitate:

1. Cum anume s-a ajuns la aglomerările umane în spațiul european?
2. Cum se explică originile în condițiile în care distincțiile rigide dintre grupurile care au populat bătrânul continent sunt imposibile începând cu Antichitatea târzie sau cu Evul Mediu timpuriu?
3. Are istoricul motive să gândească unitatea grupului sau a comunității lingvistice în aceeași accepțiune în toate timpurile?
4. Cum se explică fuzionarea componentelor etnice sau rasiale și cum au contribuit ele la formularea conceptului de *Peuple*?

5. Care sunt motivele care concură la coagularea socială?
6. Ce fel de valoare trebuie să dobândească conceptul de *Peuple*?
7. De ce trebuie socotită istoria o devenire spirituală?[1]

Spre deosebire de luminiști, Michelet preferă o nouă perspectivă în descrierea și percepția trecutului. În locul spiritului critic al predecesorilor săi, el reconsideră rolul legendei. „Franța are drept credință principiul și legenda", scrie istoricul. Prin „principiu", el înțelege „fraternitatea", iar prin „legendă", tradițiile glorioase ale lui Cezar, Carol cel Mare, Ludovic al XIV-lea și Napoleon, pe care Franța singură le-ar întruchipa. Discursul rațional îl corelează cu opțiunile sentimentale, așezând în centrul atenției unitatea dintre individ și societate. De aici va rezulta cultivarea unui gen de specificitate a tradițiilor, descoperirea rolului creștinismului și invocarea contribuției civilizației romane la geneza statului francez.

Acestea erau câteva dintre semnele interpretării dogmatice a istoriei, formularea convingerilor în legătură cu trecutul îndepărtat urmând să joace rolul unui mit. Michelet va opune individualismului burghez un ideal comunitar în sensul în care religia l-a susținut. El va fi cucerit de ideea ca „Franța este o religie". Spiritul său romantic l-a îndemnat să afirme că „toate istoriile sunt mutilate, a Italiei, a Germaniei, a Angliei". Doar prin istoria Franței se poate învăța ce este lumea și aceasta pentru că numai într-o „mare tradiție" precum cea franceză „există progres". Conceptul de *Peuple* trebuia să întruchipeze calitățile necesare construirii noului liant social și național. În pofida viziunii sale romantice asupra istoriei, Michelet a înțeles că fractura socială și politică săvârșită prin Marea Revoluție din 1789 trebuia depășită. Acesta este principalul motiv al încercării de a transforma conceptul de *Peuple* într-o entitate mitică imaginând și construind fraternitatea[2].

---

[1] Paul Viallaneix, *La voie Royale. Essai sur l'idée de Peuple dans l'oeuvre de Michelet*. Nouvelle édition, Flammarion, 1971, p. 242.

[2] Jules Michelet, *Le Peuple*, Introduction et notes par Paul Viallaneix, Flammarion, Paris, 1974, pp. 227, 228.

3.

DEZACORDUL CU IPOTEZELE LUI THIERRY

Identificarea unui sens potrivit cu idealul timpului și conform cunoașterii istorico-politice din prima jumătate a secolului al XIX-lea nu a fost un lucru simplu pentru Michelet. Aceasta a presupus confruntarea cu propria biografie și cu intimele aspirații intelectuale și sufletești. Îndelungatul său travaliu a necesitat felurite surse de inspirație și nu în ultimă instanță un dialog sistematic cu mentorii săi spirituali. Michelet a fost apropiatul și, până la un punct, discipolul lui Augustin Thierry. Asimilase destul de mult din opera acestuia, cu deosebire reflecțiile de filosofia istoriei. Thierry observase că, deși Franța timpului său se vede ca „o unitate deplină între națiune și guvernare", ea nu a debutat astfel. Așa se face că el i-a dezavurat pe istoricii care nu făceau distincții între popoare și, deci, nu țineau seama de diversitatea originilor acestora.

„Marele precept pe care trebuie să și-l însușească istoricii – scrie Thierry – este acela de a distinge în loc de a confunda… Din nefericire, spiritele mediocre au gustul uniformității; uniformitatea este comodă! Dacă ea falsifică totul, ea și etichetează totul și în acest fel nici o altă cale de interpretare nu mai este posibilă. Astfel inspirați, analiștii noștri vizează unitatea istorică; ei folosesc același sens în orice condiții; ei atașează o singură semnificație termenului de *Peuple*; ei o urmează traversând timpurile și iată pentru ei firul Ariadnei. Adevăratul fir al Ariadnei, în caz că ei știu să-l sesizeze, îi va conduce pe

analiști pe o cu totul altă cale. Ei vor descoperi originile în limba, în modul de a trăi și în gândirea poporului[1]".

Thierry identificase doar o parte din elementele care concurau la definirea identității conceptului de *Peuple și* nu tocmai pe acelea inspirate de Revoluția din 1789. Exagerarea rolului limbii, precum și al relațiilor dintre limbă și origini sugerează stângăciile celui dintâi demers ce viza repunerea în discuție a identității franceze. Thierry era profund îndatorat timpului său, ceea ce a provocat distorsionări în formularea rațională a ideilor politice. Promovarea respectivei accepțiuni istorico-politice pare să-l inspire și pe Michelet, cel puțin în prima fază a activității sale de profesor la École Normale. Metoda lui Thierry devine importantă pentru istoricul pașoptist în încercările sale premature de a răspunde exigenței elementare a științei istorice. Michelet motivează atracția pentru opera lui Thierry prin aceea că în ea ar fi aflat explicarea prezentului prin trecut, a posterității prin anterioritate și a sfârșitului prin origini. În perioada începuturilor, Michelet era încredințat că Thierry propunea cu adevărat o interpretare nouă și coerentă a evenimentelor și că nu avea intenția de a scrie istoria vreunui grup etno-lingvistic.

Dintre ipotezele lui Thierry care au fost reluate de Michelet o voi aminti pe aceea care sugerează că rasele supraviețuiesc tuturor uniunilor pe care le contractează între ele. Potrivit acesteia, influența raselor ar fi departe de a se limita la formarea unei comunități. Ea s-ar extinde la definirea caracteristicilor comunității de-a lungul istoriei[2]. O asemenea observație, în care originea rasială devine o referință importantă, era cuceritoare pentru un tânăr entuziast și cu o mare curiozitate în a-și explica identitatea franceză. Sunt și alte reflecții de acest fel în opera lui Michelet. De pildă, ideea eredității rasiale care relevă natura, materia, fatalitatea. În acest caz, a fost un timp în care Michelet a împărtășit credința romanticilor germani privind

[1] A. Thierry, *Lettre sur l'Histoire de France*, IIe Lettre, pp. 20 și 22, apud Paul Viallaneix, *La voie Royale*…, p. 242.
[2] Cf. Paul Vialllaneix, *La voie Royale*, p. 244.

similitudinile microcosmosului și macrocosmosului. În volumul I din *Histoire de France*, el a adoptat ipoteza raselor a lui Thierry, ajungând chiar la concluzia că *Peuple* și *Race* se confundă. În amintita operă, el opinase că *rasele* au o continuitate de-a lungul timpului. Era însă o impresie care nu a rezistat în examinările făcute cu ocazia cursurilor de la École Normale, dar mai ales în perioada în care a pregătit volumele următoare din *Histoire de France*. De îndată ce a înțeles însă că o comunitate umană se află într-un permanent proces de schimbări și că nu poate trăi în izolare perfectă spre a se conserva potrivit datelor genezei sale, Michelet a început să gândească problema identității în alți termeni decât Thierry. Va descoperi că formarea unui grup distinct de oameni este asemănătoare emancipării copilului de sub influența părinților și va conchide că masa modelează în propria sa manieră confuză ereditatea rasială.

În descrierea originii lor, Michelet menționează un lucru foarte important: nu pot fi exagerate nici elementul primitiv al geniului celt, nici adaosurile străine. Nici o puritate rasială sau etnică nu poate fi invocată ca argument în sprijinul formării și existenței lui *le Peuple*. Celții au contribuit nu numai la formarea poporului francez, dar, în mod asemănător, la formarea Romei, Greciei și Germaniei.

„Cine a făcut o unitate din toate elementele, cine le-a transformat într-un corp, cine le-a transfigurat?“ „Franța însăși – avea să răspundă Michelet – prin munca interioară, prin amestecul misterios între necesitate și libertate. Glanda primitivă este un mic lucru în comparație cu devenirea istorică. Valoros și pacific învingător al raselor, poporul francez merită titlul de campion al libertății eroice.“[1]

Trebuie să recunoaștem că asemenea reflecții nu fuseseră posibile în cazul lui Thierry. Structurarea gândirii politice în funcție de mai sus citatele accente în interpretarea istoriei au însemnat un pas decisiv în direcția definirii conceptului de *Peuple*. „Amestecul misterios între necesitate și libertate“ generează unitatea de conștiință, așa cum „devenirea

[1] Jules Michelet, *Histoire de France*, 1. I, cap. IV, t.I. p. 70, apud Paul Viallaneix, *op. cit.*, p. 256.

istorică“ și nu „glanda primitivă“ este aceea care concură la formarea unei entități politice. Concluzia lui Michelet este lipsită de orice echivoc: un popor care se autoproclamă „campion al libertății“ nu numai că nu poate crede despre sine că ar fi determinat rasial, dar este convins că o atare supoziție este contrazisă de însăși evoluția sa istorică.

Michelet nu va atinge nivelul de reflecție a lui Renan din *Qu'est-ce qu'une Nation?* El nu va înțelege să respingă relația dintre politică și etnografie și nici himera ce se naște dintr-o asemenea relație[1]. Refuzul de a explica istoria Franței și a francezilor cu ajutorul principiului originilor va deveni însă o caracteristică a gândirii sale. Interpretarea va merge până la a-i reproșa lui Thierry că a comis o eroare morală, sacrificând totul în susținerea punctului de vedere al existenței raselor. O asemenea abordare – spune Michelet – riscă să trădeze omul, obiectul de studiu al istoricului. S-a spus că Michelet a început prin a accepta teoria rasială, mai apoi respingând-o. În realitate, meditând asupra istoriei Angliei, el a criticat încă în 1829 eroarea lui Thierry de a fi văzut istoria unei entități social-culturale și politice prin prisma teoriei raselor. Michelet a afirmat cu destulă convingere în prima fază a activității sale didactice și istoriografice că dacă „admitem că întreaga istorie se dezvoltă în baza unui principiu necesar (e vorba de principiul rasei, n.n.) se va pierde libertatea“[2].

Ceea ce îl desparte decisiv pe Michelet de Thierry – mentorul său din tinerețe – este concepția potrivit căreia în viața umană, a indivizilor care o compun, nimic nu durează fără concursul voluntarității. Nu numai că nu va considera *Rasa* drept celula-mamă a întregii vieți sociale, dar Michelet va înzestra conceptul de *Peuple* cu impresionanta calitate de a topi elementele rasiale existente într-o fază inițială. În *Histoire de France*, istoricul nu subliniază caracterul propriu decât pentru a face mai evidentă contribuția diverselor componente, precum și tot ceea ce ele sacrifică pentru comunitatea în care sunt

[1] Cf. Paul Viallaneix, *La voie Royale*, p. 248.
[2] Ibidem, p. 250.

admise[1]. În accepțiunea lui Michelet, domnia raselor și invaziile se ating în Antichitatea târzie sau la începutul Evului Mediu. Urmează domnia lui *le Peuple*. Conform descrierii din *Histoire de France*, prima perioadă din trecutul țării sale s-a caracterizat prin venirea triburilor (raselor) și așezarea lor unul după altul pe pământul Galiei. De pildă, peste celți s-au așezat romanii, iar în final, germanii. Acestea au fost elementele materiale care au dat viață comunității. A doua etapă a presupus fuziunea raselor și încercarea de definire a societății.

[1] Ibidem, p. 250.

4.

CÂND *LE PEUPLE* DEVINE *LA NATION*

Michelet ezită să acorde titlul de *Peuple* atât romanilor, cât și grecilor. El procedează astfel în temeiul intențiilor ideologice proprii. Le reproșează renumitelor entități social-politice antice practicarea sclavagismului, dezinteresul pentru formarea cetățeanului, dominația brutală în locul alianței sangvine și sufletești. Notele personale abundă în asemenea reevaluări ale trecutului, iar interesul pentru o reală cunoaștere este diminuat în favoarea formulării idealului contemporan. Conceptul de *Peuple* pretindea înzestrarea cu numeroase semnificații. Ele au fost însă precedate de o sumă de aproximări istorice de care putea să beneficieze nu atât istoriografia, cât mai cu seamă gândirea politică. De pildă, Michelet era de părere că există o ierarhie a comunităților umane ce poate fi identificată în inegala lor aptitudine de asimilare. În timpurile moderne, istoria acestora oscilează între aceleași reversuri și aceleași succese. O asemenea chestiune este văzută prin prisma opoziției dintre Anglia și Franța. În timp ce în Anglia ar fi fost vorba de o incompletă fuziune a raselor, în Franța s-ar fi petrecut o adevărată capodoperă istorică. De unde concluzia: „Le Peuple des Peuples est le Peuple français“ (poporul popoarelor este poporul francez).

Michelet face distincții între entitățile sociale moderne și cele antice. Nu stabilește linii directe, continuități, așa cum se întâmplă în cazul istoriografiei germane. O comparație cu Elveția și cu rolul patriei în

structurarea națiunii elvețiene îl ajută să vadă încă o dată importanța organizării și administrării comune a unui teritoriu. În vreme ce în cazul lui Herder și a congenerilor săi de limbă germană conceptul de *Volk* reflecta unicitatea, respectiv unitatea rasială, acela de *Peuple* este rezultatul coagulării componentelor sociale, culturale, religioase și rasiale diverse ce au conviețuit de-a lungul secolelor. Renan va merge mai departe în definirea identității, nu fără a recunoaște contribuția deosebită a lui Michelet, respectiv conotațiile multiple pe care istoricul pașoptist le-a atribuit conceptului de *Peuple*[1]. Meritul incontestabil al lui Michelet rămâne acela de a fi încercat să construiască cel dintâi suport teoretic al Franței contemporane.

Marea Revoluție Franceză, descrierea ei și experiența personală a istoricului au avut o mare pondere în formularea conceptului. E vorba mai ales de simbolistica pusă de istoric în seama conceptului. *Le Peuple* al lui Michelet face corp comun cu *la Nation*. Mai mult, el este fondatorul acesteia. Devine *Națiune* acel *Peuple* care combină într-o manieră originală hazardul eredității și geografia. În consecință, *la Nation* este rezultatul efortului făcut de *le Peuple*. Prima condiție ca *le Peuple* să simbolizeze *Națiunea* este ca oamenii care se asociază să primească o protecție egală în orice moment. A doua condiție este protecția fiecărui locuitor și asigurarea dreptului său de a se dezvolta. Potrivit lui Michelet, *Națiunea* nu putea exista în Evul Mediu din moment ce comunicarea era imposibilă. Exemplul francez al lui *le Peuple* sugerează faptul că a fost nevoie de un proces îndelungat pentru maturizarea comunității, pentru devenirea ei socială și politică în sens modern. Vocabularul lui Michelet presupune următoarea traducere: „O *Națiune* este un *Peuple* care se cunoaște pe sine". Paul Viallaneix spune că de aici rezultă o consecință care privește toată istoria Europei. Chiar dacă există o mulțime de asemănări, consider că e exagerat să credem în similaritatea problemelor și a societăților din Europa în secolul al XIX-lea.

[1] Cf. *Introduction a l'histoire universelle,* p. 5, apud Paul Viallaneix, *op.cit.*, p. 255.

Multe grupuri identitare europene vor consuma episodul maturizării lor în funcție de realități sociale și politice diferite de cele ale Franței. Europa nu a fost Franța și Franța nu a fost Europa, nici la 1789, nici la 1848 și nici mai târziu. În entuziasmul său, Michelet credea că omenirea în întregul ei este aidoma Franței și are aspirații identice. Ceea ce nu înseamnă că avea și dreptate. În zonele ei centrale și periferice, Europa avea idealuri diferite, condiții economice modeste și o mare masă de analfabeți. Tradițiile culturale și religioase specifice jucau un rol diferit în tranziția spre modernitate. Dominațiile politice imperiale rusă, habsburgică și turcă ori absența cadrului statal comparabil aceluia al lui *le Peuple* francez vor crea alte diferențe. Intensitatea modernizării va fi diferită de la o regiune la alta, prin urmare și revoluțiile care într-adevăr vor încerca să urmeze pilda Franței de la 1789 și 1848 vor avea mize doar parțial asemănătoare. În consecință, ceea ce se întâmplă la 1848 în regiunile Europei este cu precădere național și puțin sau deloc social.

Michelet era de părere că popoarele vor încerca să scape de tirani pe măsură ce se vor cunoaște pe sine. Acesta ar fi fost motivul pentru care unele grupuri și-au afirmat cu tărie sentimentul național, unul care va ieși în evidență odată cu revoluțiile sângeroase. Era o formă prin care masele ajungeau la nivelul supremei lor credințe. Într-un asemenea context, Michelet justifica naționalismul.

„Originalitatea lumii moderne constă în motivarea solidarității maselor care fortifică și care afirmă caracterul fiecărui *Peuple*, precizând naționalitatea sa până când fiecare obține unitatea sa completă, figurând ca o persoană, ca un suflet consacrat în fața lui Dumnezeu.“[1]

Istoricul văzuse în Marea Revoluție Franceză un eveniment specific epocii moderne, respectiv revolta maselor împotriva tiraniei regale. Pasul următor a fost descoperirea relației dintre mase și democrație. Observațiile acestea îl vor stimula să considere *le Peuple* ca expresie a spiritului democratic. El va fi printre primii care va înzestra conceptul

[1] Jules Michelet, *Histoire de la Revolution*, apud Paul Viallaneix, *op.cit.*, p. 270.

cu două valențe: una istorică, prin care pot fi incluse sau excluse diferite categorii ale populației, și una pluralistă, potrivit căreia conceptul de *Peuple* este destinat să transcendă deosebirile sociale. Din prima se naște naționalismul, din a doua, democrația. Naționalismul romantic francez și cu precădere acela rezultat din conceptul de *Peuple* al lui Michelet nu coincide cu acela german. Asocierea istoriei propriului său discurs ideologic, în care sunt invocate pământul, patria și statul ca suport pentru crearea unității necesare subiectului colectiv, nu concură la îmbogățirea teoriei consangvinității. Michelet echivalează *le Peuple* cu națiunea în sens de credință și, deci, de mit al reunificării Franței contemporane născute la 1789. El nu va așeza *le Peuple* sub semnul lui *jus sangvinis* așa cum s-a întâmplat cu *das Volk* în cadrul romantismului german. Istoricul discută caracterul colectivității, psihologia comună și valorifică legendele medievale, dar nu așază toate acestea sub semnul diferențialismelor etnice, rasiale și lingvistice. Naționalismul său este unul social, în care istoria argumentează unitatea teritorială. Vechile organizări statale, personalitățile, eroii, religia generate de trecutul istoric nu se opun proiectului de construire a armoniei în temeiul cuplului conceptual *Peuple–Nation*.

Michelet simte nevoia să se delimiteze de alte interpretări ale ideii de colectivitate. El reproșează culturilor germană și anglo-saxonă faptul că fuseseră incapabile să armonizeze tendințele sociale potrivit propriului lor fond excepțional. Ce anume le deosebește de cultura franceză? Un dezacord între viață și principii și mai ales tendința de a forța lumea să adopte modelele și învățăturile lor[1]. Intențiile expansioniste ale Prusiei și Angliei în secolul al XIX-lea sunt citate ca făcând parte din aceleași aspirații cultural-politice. Pe de altă parte, Franța este văzută ca o entitate interesată să participe la problemele omenirii, ca o țară care îi adoptă pe toți aceia care vin spre ea. Preocupat de fondarea noului stat, *le Peuple* al lui Michelet devine o pedagogie socială. Din ea trebuia să se nască națiunea modernă și contemporană.

[1] Jules Michelet, *Le Peuple*, p. 228.

„În ziua în care *le Peuple* va deveni conștient de sine și va deschide bine ochii, va înțelege că prima instituție care poate să dea viață și să dureze este aceea care oferă tuturor… o educație armonioasă, capabilă să fondeze în același timp patria și inima copilului. Dacă Dumnezeu va salva această glorioasă și nenorocoasă țară, El o va salva prin inocența ei.“[1]

Rolul de formator nu poate reveni decât Revoluției din 1789, de unde și remarcabila înțelegere a principiilor lumii noi evidențiate de Adunarea Constituantă și de Adunarea Legislativă. Educația populară a fost decretată de instituțiile revoluției, sensul și grandoarea ei fiind mult apreciate de Michelet. Menită să ajungă la straturile profunde ale societății, pedagogia maselor a fost văzută ca instrument al emancipării și formării națiunii moderne. În paragrafele în care se ocupă de schimbările provocate de revoluție, istoricul nu are nimic metafizic[2]. De ce națiunea generată de conceptul de *Peuple* are alte conotații în raport cu aceea generată de conceptul de *Volk?* Michelet citează un pasaj din raportul Convenției care spune că „Timpul este singurul Profesor al Republicii“. El observă că prin aceste cuvinte au fost stopate pasiunile umane. Revoluționarii au înțeles că orice om cu funcții înalte va fi obligat să accepte cele mai umile poziții de instructor. Rând pe rând, oamenii politici, reprezentanții societății civile, cărturarii au fost de acord că trebuie înființate școli și că Franța are nevoie întâi de toate de cultivarea științei și nu de istorie sau filosofie[3]. Acest din urmă argument invocat de istoric arată că principiul de bază pe care s-a construit identitatea franceză era distinct în raport cu principiul profesat de cultura germană.

Inconsecvențele lui Michelet rezultă dintr-o prea mare lejeritate a limbajului. Guizot îi reproșa poezia scrisului său. În ciuda rezervelor, istoricul pașoptist a avut incontestabilul merit de a fi știut să pună în discuție o temă de mare actualitate, inspirând o întreagă generație.

[1] *Ibidem*, p. 230.
[2] *Ibidem*, p. 231.
[3] *Ibidem*, p. 232.

Michelet l-a recunoscut ca unic maestru al său pe filosoful Giambattista Vico. Opera *Scienza Nuova* l-a inspirat în formarea propriei concepții asupra istoriei, dar și în gândirea politică. Michelet și-a însușit de la Vico viziunea asupra omului, considerat păstrător al destinului și angajat într-o continuă bătălie spre a-și cuceri libertatea morală și socială. El a preluat acele aprecieri ale predecesorului său care se refereau la limbă, mituri și varietatea imaginilor sociale, economice, spirituale ale trecutului. De aici și declarația potrivit căreia Vico i-ar fi schimbat total ideile[1]. În realitate, Michelet a adoptat ceea ce era consonant cu punctul său de vedere asupra istoriei. Așa se explică faptul că versiunea franceză a *Scienzei Nuova* este mai mult a lui Michelet și mai puțin a lui Vico[2]. Totuși, este de reținut că istoricul se regăsește în trei principii fundamentale ale antemergătorului iluminist: în existența Providenței, în necesitatea de a tempera pasiunile și de a forma virtuți umane și în imortalitatea sufletului[3]. Cât privește construcția mitului *le Peuple*, elaborarea ideologiei romantic-naționaliste și înțelegerea problemei originilor, Michelet este tributar cultului pentru fantezie sugerat de Giambattista Vico[4]. Probabil că așa se explică

[1] Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Edited by Henry Hardy, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000, p. 116.
[2] *Ibidem*, p. 141.
[3] De pildă, admiră rolul Providenței în relațiile sociale, în acordul general privind sensul comun al vieții. „Interrogez tous les Peuples sur les idées qu'ils font des rapport sociaux, vous verrez qu'ils les comprennent tous de même sous des expressions diverses; on le voit dans les proverbes qui sont les maximes de la sagesse vulgaire. N'essayons pas d'expliquer cette uniformité de droit naturel en supposant qu'un Peuple l'a communiqué a tous les autres. Partout il est indigene, partout il a été fondé par la Providence dans les moeurs des Nations". Cf. Prefața lui Jules Michelet la Giambattista Vico, *Principes de la Philosophie de l'histoire*, Traduit de la Scienza Nuova et precedés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur par Jules Michelet, Bruxelles, 1853, pp. 19–20.
[4] Isaiah Berlin atrage atenția asupra faptului că Michelet ignoră parțial teoria lui Vico despre ciclurile istorice, înclinațiile antidemocratice ale acestuia, admirația pentru societățile semiprimitive, autoritare, adică, ceea ce nu intră în consonanță cu tezele sale. I. Berlin, *op.cit.*, p. 12. Cât despre miturile formulate de istoric – între care *le Peuple* fusese dominant – ele nu erau decât parțial rezultatul influenței lui Vico.

numeroasele descrieri istorice cu o pronunțată tendință ideologică menite să-i inspire pe comilitonii săi pașoptiști.

Peuple va dobândi rolul unui concept nepereche pentru epoca Revoluției din 1848 și pentru timpurile care i-au urmat. El este un principiu superior rasei și patriei naturale. E vorba de acel principiu care se manifestă în asimilarea raselor, în edificarea patriei voluntare, în uniunea dintre suflet și trup. Încărcătura semantică în cazul conceptului *Peuple* va crea o enormă diferență în raport cu *Volk*, ale cărui semnificații vor fi regăsibile în noțiuni precum *Popor* (Neam), *Narod* sau *Nép*. De exemplu, în pofida admirației sau recunoașterii importanței principiilor proclamate în evenimentele de la Paris din 1848, intelectualii revoluționari din Europa Centrală, Est-Centrală și de Sud-Est nu au transferat în regiunile lor de origine sensul conceptului de *Peuple*. Sigur, diferențele de limbă ar putea indica faptul că putem spune unul și același lucru sub mai multe forme, fondul rămânând același. Michelet se amăgea atunci când credea că forma nu schimbă fondul. În realitate, conotațiile conceptului diferă de la o limbă la alta și exprimă realități și aspirații diferite. Dovadă, de exemplu, este încărcătura ideologică a cuplurilor conceptuale *Popor-Națiune* sau *Nép-Nemzet,* tinzând să reflecte nu forme de organizare socială, cât mai ales entități organice. În asemenea situații, unitatea statală, independența și teritoriul au reprezentat (și mai reprezintă pentru unele segmente sociale) esențialul. Atenția acordată creării unei conștiințe diferite de a vecinului în temeiul exclusiv al limbii, religiei și tradițiilor etnografice a fost însoțită de preocupări foarte modeste pentru emanciparea și transformarea comunității în societate. Regiunile fostului Imperiu Austro-Ungar primiseră un imbold în acest sens în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Chiar și așa, rezistența spiritului comunitar conservator și segregaționist a rămas puternică până după al Doilea Război Mondial[1].

[1] Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Editura Polirom, Iași, 2001. Vezi studiul despre Timișoara.

Ceea ce în Europa Răsăriteană adeseori nu s-a înțeles este că sensul conceptului de *Peuple* și mai cu seamă al națiunii derivate din acest concept trimite la ideea de egalitate cultivată de Michelet. În invocatul caz francez, conceptul trimite la șansele egale ale tuturor segmentelor sociale în a pretinde dreptul la existență autonomă și la coparticipare la activitățile publice. În timp ce Michelet credea sincer în emanciparea maselor și în rolul social-politic al lui *Peuple*, pentru congenerii săi din regiunile Europei Est-Centrale și de Sud-Est conceptul servise în promovarea demagogiei etnodiferențialiste.

5.

MITUL SOCIAL

Michelet nu a fost singurul cărturar care a exploatat sensibilitățile ori înclinațiile sociale din epoca sa. A făcut însă posibilă geneza erei democratice prin aceea că nu a exclus pe nimeni. Spiritul democrației a fost îmbogățit prin opera istoricului și gânditorului pașoptist. Este adevărat că romantismul politic francez a avut tentația de a deveni mesianic, dar istoria și ideologia lui Michelet trebuie văzute în strânsă legătură cu mitul necesar noului regim și cu filosofia politică a statului modern. Cum cu temei observase Paul Viallaneix – cel mai avizat exeget al operei lui Michelet –, problema definirii identității rezultă dintr-o lungă suită de explicații și accente speciale introduse de istoric în întreaga sa operă. Multe dintre ele concură la identificarea unei teorii a lui Michelet în centrul căreia se află omul și personalitatea masei. Într-o profesiune de credință, Michelet spune că esențialul gândirii sale privește nu istoria în sine, cât „povestirea interminabilei lupte a libertății contra fatalității"[1].

Adesea exaltat în dorința de a evidenția meritele segmentelor sociale ce reprezentau majoritatea, Michelet nu trece cu vederea minusurile, viciile, incapacitatea valorificării valențelor native ale maselor. Starea de depresie, degenerarea fizică și uneori morală a maselor nu sunt decât elemente exterioare. Fondul este diferit. *Le Peuple* este

[1] Vezi capitolul acestui volum intitulat „Națiunea: Semnificațiile unui concept istoric".

rezistent și cea mai bună dovadă este energia militară, curajul și spiritul independent care îl caracterizează. Ceea ce îl distinge într-o manieră ieșită din comun și tranșantă este faptul că el reprezintă și apără sensul bun.

„În momentele cele mai tensionate, un cuvânt ferm și rece indică faptul că omul nu și-a pierdut capul și că nu s-a lăsat cucerit de propria sa emoție. Așa poate fi privit caracterul francez în general. Pentru a reveni în mod special la *Peuple,* să remarcăm că instinctul care domină în cazul său i-a oferit un avantaj imens pentru acțiune. Gândirea reflexivă nu ajunge la acțiune decât prin toate formele intermediare de deliberare și discuție; iar când totuși ajunge, ea trece adesea peste lucrurile pe care nu le înțelege. Dimpotrivă, gândirea instinctivă acționează, este aproape actul în sine; ea este, în același timp, idee și acțiune.“[1]

Avantajul gândirii instinctive ar fi însăși relația dintre idee și faptă. Michelet este marcat de o atracție sentimentală profundă față de mase. Acordase un mare interes capacității lor de reflecție, calităților lor egale cu ale segmentului intelectual și cu ale vechii aristocrații. Rechizitoriul la adresa intelectualității și a liderilor politici nu este gratuit. Emanciparea celor mulți era întârziată de dispersarea forțelor în discuții sterile sau în neînțelegeri intelectuale. Absența sociabilității este condamnată de Michelet. „Formele cele mai ingenioase nu vă vor servi în caz că sunteți nesociabili.“ Între oamenii de studiu și oamenii instinctului cineva trebuie să facă primul pas.

„Clasele pe care noi le numim inferioare și care urmează îndeaproape propriul lor instinct sunt eminamente capabile de acțiune… Noi, ceilalți, oamenii cultivați, analizăm, ne susținem opțiunile, răspundem în cuvinte… Suntem mari colerici în problemele minore… Sub aparența unei vieți întru totul fizice și vegetative, acești oameni (simpli, n.n.) aspiră, visează. Ceea ce pentru tânăr este vis, pentru vârstnic devine temă de reflecție și de înțelepciune. Noi, ceilalți, avem

[1] Jules Michelet, *Le Peuple*, p. 160.

toţi siguranţa că putem provoca, susţine şi fixa meditaţia. Dar, pe de altă parte, mult mai atraşi de viaţă, de plăceri şi conversaţii inutile, noi putem rar să reflectăm şi dorim încă şi mai puţin."[1]

Ce sugerează această critică? Existau carenţe în gândirea congenerilor săi paşoptişti? Era necesară schimbarea perspectivei intelectuale şi politice? Michelet întreţinuse o relaţie specială cu oamenii simpli. Era solidar cu masele şi le împărtăşea suferinţele. Omul simplu este important atâta vreme cât a fost şi este suportul elitei intelectuale şi politice, gândea Michelet. El trebuie ridicat, emancipat, în sensul timpului revoluţionar. Esenţa acestui om simplu o portretizează istoricul. Michelet a înţeles că istoria vechii structuri social-politice luase sfârşit şi că alte repere trebuie să conducă statul şi societatea. El a observat însă că nici o înnoire substanţială nu poate face abstracţie de cel mai numeros segment social, de ţărani, muncitori, meseriaşi şi negustori. Proclamarea generoaselor idei de libertate, egalitate, fraternitate nu era suficientă, câtă vreme ele nu aveau acoperire în realitate. În locul vechiului regim trebuia să apară o altă organizare, un alt tip de raporturi sociale, o altă filosofie şi un alt mit politic. Iată de ce Michelet examinează Franţa şi conştiinţa franceză, problema identificării motivelor care au separat grupurile devenind pentru el o temă fundamentală[2].

În eseul intitulat *Le Peuple*, Michelet evaluează problema generală a diviziunii sociale pe fondul celei dintâi explozii a economiei capitaliste. Este încă un prilej spre a arăta că relaţiile dintre segmentele sociale sunt utile şi că în absenţa lor este imposibilă construcţia identităţii naţionale. Istoricul observă că în timp ce vechea Franţă (de

[1] *Ibidem*, pp. 160, 161. Pentru o analiză a mitului instinctului popular vezi François Marotin, *L'instinct du Peuple: Du mythe romanthique a l'histoire positive*, în vol. *Peuple, Mythe et Histoire*, Textes réunis et presentés par Simone Bernard Griffith et Alain Pessin, Presse Universitaire du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, 1997, pp. 65–76.

[2] John P. McKay, Introduction to J. Michelet, *The People*, Translated with an Introduction by John P. McKey, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, 1973, p. XX.

până la Marea Revoluție din 1789) avea trei segmente sociale, în noua conjunctură politică, dominante erau doar două: poporul și burghezia. O asemenea interpretare a generat doctrina ireconciliabilei lupte de clasă, a luptei dintre cei cu avere și cei fără avere, între burghezie și masa proletară. Adesea exegeții epocii modernizării au văzut că în acest mod de a categorisi relațiile sociale s-a strecurat un esențialism care divide societatea în funcție de două principii, unul bun și altul rău. Victimă a unei organizări sociale injuste, *le Peuple* simboliza speranța.

Tentația autorului era de a depăși opoziția dintre eu și alteritate. Acesta este motivul pentru care, în accepțiunea sa, proletariatul trebuia să ia cunoștință de puterea de a sacrifica interesul privat în beneficiul solidarității și al binelui comun. Idealul comunitar astfel renăscut respingea egoismul burghez, dar nu abandona drepturile individuale câștigate prin Revoluție. La fel ca alți congeneri, Michelet contesta civilizația rezultată din gândirea liberală. Fără să fi fost un antiindividualist în sens saint-simonian, el respingea excesele noii lumi capitaliste, pe seama lor punând problema diviziunii sociale[1]. *Le Peuple* a creat o stare de spirit divergentă, o antinomie de fond, regăsibilă în istoria ultimelor două secole. Raportul național-revoluționar are la bază ambiguitățile derivate din conceptul *le Peuple*. Reformularea lui în cazul francez se datorează numărului mare de emigranți pentru care principiile realității sociale și acelea ale ideologiei atrag și resping în același timp[2].

Muncitorul a beneficiat de o atenție constantă din partea lui Michelet, fiind o componentă esențială a ceea ce autorul înțelegea prin conceptul de *Peuple*. Muncitorul francez al epocii în care a trăit Michelet exprima servitutea, dar și dispoziția de a ajuta. El întruchipa

[1] Ceri Crossley, „Du sujet liberal au Peuple romantique: condition de possibilité pour l'éclosion d'un mythe", în vol. *Peuple, Mythe et Histoire*, pp. 117–125 (vezi pp. 117–118).

[2] Ibidem, p. XXVI; vezi și Pierre Nora, Présentation, *Les lieux de mémoire*, III, p. 38; cf. și Jacques Julliard, Le Peuple, în *Les lieux de mémoire*, III, pp. 185–186.

sărăcia, dar și sociabilitatea. Neglijarea muncitorului – reprezentativ pentru ceea ce istoricul identifica a fi masa populației – l-a sensibilizat pe autorul lui *Le Peuple*. Descoperise indiferența, apatia, ura față de toate segmentele sociale defavorizate. De aici și suita de comentarii ironice la adresa lumii comerciale, a noului burghez, a sistemului. Critica procesului de industrializare, a primei sale faze reflectă opoziția lui Michelet față de mizeria spiritului. În acest caz, conceptul de *Peuple* dobândește o încărcătură spirituală, iar prin descrierile istoricului dobândește și o accentuată componentă sentimentală. Michelet se pronunța categoric împotriva ignoranței, „cauza principală a faptului că noi credem că nu avem nevoie unii de alții“[1].

Universul muncitorilor – acela care va deveni tema predilectă a lui Marx – a atras atenția și compasiunea lui Michelet. Este vorba de o categorie a exclușilor cu care istoricul pașoptist s-a declarat solidar în repetate ocazii. Michelet îl preceda pe Marx în examinarea fenomenelor sociale ale epocii moderne, fără să fi devenit adeptul unei perspective dogmatice privind contradicțiile dintre burghezie și muncitorime. Pentru istoric, ceea ce trebuia cunoscut era starea maselor, a celor dezmoșteniți, a celor ce trăiau în mizerie. Aidoma lui Victor Hugo, Michelet considera că exclușii social trebuie văzuți, ascultați, cunoscuți în calitatea lor de oameni. În accepțiunea sa, muncitorul este lipsit de putere, incapabil să se ajute singur, dar foarte capabil să se dedice binelui societății. El este un mister al puterii necunoscute. Marx însă nu va dori să vadă decât clasele, grupul de ființe determinate prin locul lor în procesul de producție. Viziunea sa abstractă asupra societății și deterministă asupra istoriei avea să genereze stereotipuri. Michelet valorifică unitatea afectivă a segmentelor populare, inclusiv a celor produse de revoluția industrială. De pildă, el este interesat de condiția mizeră a marginalilor Parisului. Marx trimite lumpenproletariatul în „tenebrele exterioare ale istoriei“. Potrivit lui Jacques Julliard, ar fi deci destule motive spre a vedea că sociologia

[1] Jules Michelet, *Le Peuple*, p. 145.

sentimentală a lui Michelet – care nu excludea rigoarea – era total diferită de cea a lui Marx[1].

Enorma simpatie pentru *mase* face ca Michelet să gândească ființa colectivă ca fiind reprezentativă pentru ideea de hărnicie, disciplină, creație. Resursele imaginative ale istoricului și scriitorului au creat legenda romantică franceză a *maselor*, aceea care avea să fie admirată de intelectualii și revoluționarii care au vizitat Parisul în preajma sau în cursul anului 1848. În vreme ce pentru Herder conceptul de *Volk* a fost arhetipul în temeiul căruia trebuia reclamată unitatea germană, pentru Michelet, conceptul de *Peuple* a simbolizat experiența și înțelegerea onestă a unei lumi care aspira la redefinirea identității în funcție de realitățile sociale și statale. Herder atribuie comunității comportament și tradiții specifice, componente rasiale inconfundabile, continuități și purități sangvinice care i-ar conferi dreptul la recunoașterea diferenței[2]. Michelet nu fantazează când vorbește despre omul normal. El descoperă o lume care putea fi identificată cu mitul de *Peuple*. De aici exagerarea meritelor sale și reluarea insistentă a ideii care îl așază deasupra contestărilor doctrinare:

„Fără îndoială, *le Peuple* reflectă adesea mai mult decât noi. Este de netăgăduit că ceea ce îl caracterizează sunt puterile sale instinctuale care contaminează în mod egal gândirea și activitatea. Dincolo de orice, omul care reprezintă *le Peuple* este omul instinctului și al acțiunii… Divorțul lumii este în principal absurda opoziție care se face astăzi, în epoca industrializării, între instinct și reflecție…“[3]

---

[1] Jacques Julliard, *op.cit*., p. 204.

[2] Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Iași, Polirom, 2001. Vezi studiul „Herderianismul – o prefigurare a teoriei etnonaționaliste?“

[3] Jules Michelet, *Le Peuple*, p. 147.

6.

LE PEUPLE ŞI DETERMINISMUL GEOGRAFIC

Libertatea nu a fost câștigată doar asupra raselor, ci și asupra naturii celei mai materiale. O comunitate este determinată de timp (proces de formare) și de spațiu (prin locul în care s-a stabilit). Nu există comunitate umană fără patrie. Geografia este necesară și fecundă. Patria e o condiție a dezvoltării și afirmării unei societăți. De aici și concluzia că geografia este cu mult mai importantă decât originea. Totuși, istoricul refuză să creadă în determinismul geografic. Viziunea sa este tributară epocii romantice și anilor revoluției pașoptiste europene. Crizele de conștiință concură la transformarea Franței profunde, a maselor definite de Michelet cu termenul de *Peuple*. Modernizarea economică, instituțională și administrativă merge în pas cu formarea națiunii în sens larg. Emanciparea în sensul autodefinirii coincide cu apariția clasei de mijloc. În acest context, *le Peuple* al lui Michelet devine o construcție ce pare inspirată de inteligență tot atât de mult ca de sentimente. Nu este vorba de un concept cu o evoluție liniară. „*Le Peuple* nu este o entitate închisă între pereți; el este însă tributar pământului și rădăcinilor.“[1]

Ideea că omul poate și trebuie să-și limiteze activitatea la orașul, regiunea sau țara în care locuiește nu a fost absolutizată. În cursul despre istoria Romei antice, Michelet analizează problema libertății

[1] Jules Michelet, *Cours de 1830–1831, d'apres les notes inédites d'un normalien anonyme,* I[ér] leçon, apud Paul Viallaneix, *op.cit.*, p. 260.

umane, afirmând că ființa umană întreține cu natura un „antagonism armonios". O explicație înțeleaptă și fecundă a înțelegerii ideii de libertate și care poate fi asociată interpretării conceptului de *Peuple* se găsește în cursul său din 1829–1830 de la École Normale. Noi nu suntem fixați în pământ ca plantele, observase istoricul. Nu suntem plante, prin urmare, avem o flexibilitate a gândirii și a mișcării, ceea ce ne deosebește de natură. Pe de altă parte, în pofida facultății noastre de a ne mișca, noi suntem departe de a ignora orice fel de repere pământene[1]. Nu întâlnim aici nimic din exagerările privind rolul spațiului care caracterizează istoriografia germană de secol XIX. Un motiv în plus să subliniez că *Peuple* nu poate fi asociat conceptului de *Volk*[2].

În monografia dedicată operei istoricului și gânditorului pașoptist, Paul Vialaneix observa cu justețe că omul lui Michelet nu este nici rege și nici paria al Creației. Clima și relieful pot juca un rol în existența ființei umane, în sensul unei opțiuni. Diagnosticul lui Michelet – inspirat de formația sa filosofică și mai ales de experiența istoricului care a avut prilejul să cunoască și să examineze faptele trecutului – trimite la „antagonismul armonios" care contribuie la „gloria și necesitățile ființei umane".

„Pe de-o parte este ființa, adică libertatea umană; pe de altă parte, non-ființa sau ne-ființa, fatalitatea fizică. Victoria noastră (a oamenilor)

[1] Paul Viallaneix, *La voie Royale*, p. 265.

[2] Vezi o asemenea încercare de asociere în studiul despre *das Volk*, *die Nation* al lui Reinhart Koselleck. Cf. *op.cit.*, pp. 321–327. Este vorba de paragraful „Exkurs zur Entwicklung der Begriffe «Peuple» und «Nation» în Frankreich 1760–1815". Spre deosebire de alți autori preocupați de conceptele-cheie ale limbajelor politico-sociale în istorie, Koselleck a observat că influența Revoluției Franceze a contribuit doar la transferul unor noțiuni în vocabularul politic german, fără ca aceasta să facă posibilă o evoluție politică asemănătoare; cu atât mai puțin o înțelegere identică a semnificației conceptelor care definesc identitatea. Koselleck devine și mai credibil atunci când admite că a fost vorba de o nouă identitate germană la începutul secolului al XIX-lea, prin urmare, de dezvoltarea unei orientări dominate prin intermediul cuplului conceptual *das Volk–die Nation.* Criza identitară germană a atras afirmarea unei „constelații specifice". Vezi *op.cit.*, p. 327. În concluzie, cu câteva excepții notabile, conceptele franceze *Peuple* și *Nation* vor cunoaște evoluții semantice opuse celor germane.

este explicată printr-o singură considerație: aceea că natura nu schimbă nimic, în vreme ce natura umană schimbă și profită. Din aceasta rezultă forța noastră."[1]

Geografia rămâne infrastructura istoriei și ideologiei politice a lui Michelet, iar modul în care el a înțeles să o evidențieze va inspira câțiva dintre marii istorici francezi ai secolului XX. Descoperim o asemenea tendință în paginile despre patrie, în paragrafele din *Histoire de France* dedicate originilor conceptului de *Peuple*, precum și în descrierile locurilor legendare.

[1] *Ibidem.*

7.

PRIN CE SE DISTINGE CONCEPTUL DE *PEUPLE* AL LUI MICHELET

Încercările de identificare cât mai riguros posibil a semnificațiilor conceptului ne conduc spre concluzia că *Peuple* are o notă de profundă originalitate. El nu se pretează la traduceri exacte în alte limbi și în alte culturi. Chiar și în raport cu identitățile colective europene el conține ceva distinct. Societatea franceză a primei jumătăți a secolului al XIX-lea se structurase în funcție de experiențe istorice și politice particulare. În primul rând, era dependentă de mutațiile provocate de Marea Revoluție din 1789 și care erau imposibil de comparat cu experiențele din alte regiuni. Principiile acestui eveniment – ale cărui trăsături fundamentale le reconstituie Michelet – contribuie la emanciparea și modernizarea lumii franceze într-un mod particular în raport cu lumile învecinate. Ele au provocat ruptura de Vechiul Regim. Într-un atare context, *Peuple* devine simbolul, mitul prin intermediul căruia istoricul și ideologul conceptualizează politica. *Peuple* întruchipează rând pe rând societatea, patria, republica, națiunea. Michelet contribuie la formularea conceptului și la dotarea lui cu semnificații originale. El surprinde timpul și omul metamorfozelor, descoperă contradicțiile sociale și consecințele evenimentelor istorice. *Peuple* devine astfel însăși realitatea politică a Franței.

„Marele suflet“ este acela care lucrează în favoarea edificării unei societăți, ceea ce vrea să spună că pe de-o parte cultura, pe de alta

istoria joacă un rol în definirea ei. Cât privește spiritul, Michelet este convins că acesta are o și mai mare valoare în descoperirea și evidențierea valențelor comune. Așa se face că *Peuple* va dobândi meritul de a purta titlul de *Națiune*, tocmai pentru că este rezultatul unei convergențe spirituale voluntare, și nu impuse sau organice. În eseul *Le Peuple* și în sinteza *Histoire de France*, Michelet a servit exemplar argumentele menite să dea claritate conceptului. Și alți istorici vor acorda o atenție specială acestui pasaj excepțional din opera lui Michelet, stăruind asupra definirii națiunii în același sens. În *Qu'est-ce qu'une Nation?*, Renan a subliniat la rândul său că „o națiune este un principiu spiritual". În pofida contradicțiilor de pe scena politică, a apariției unui naționalism acerb în timpul procesului Dreyfus, a unei competiții terminologice, cuplul conceptual *Peuple–Nation* al lui Michelet s-a impus. El va conferi cea dintâi temeinică și credibilă autodefinire a entității contemporane franceze. Conceptul de *Peuple* – așa cum a fost gândit în opera lui Michelet – a inspirat o mare parte a istoricilor francezi și a intrat în vocabularul popular într-o accepțiune adesea identic înțeleasă cu aceea a istoricului pașoptist.

VOLK (POPOR) ŞI *SPRACHE* (LIMBĂ) ÎN GÂNDIREA LUI HERDER. TEORIA SPECULATIVĂ A ETNONAŢIUNII

1.

PENTRU O NOUĂ COMPREHENSIUNE A IDEOLOGIEI HERDERIENE

Teoria națiunii la Herder și aceea aparținând intelectualilor din fostul imperiu austriac necesită o constantă reluare. Aceasta pentru că se cuvine să arătăm ce anume stă la baza judecăților severe formulate de cărturarii germani asupra culturii franceze, respectiv în ce măsură reproșul adresat perspectivei materialiste era motivat de spiritualismul generației lui Hamann, Herder și Goethe și ce urmări a avut în sfera ideologiilor; pentru că e importantă cunoașterea semnificațiilor construcției culturale propagată, de curentul *Sturm und Drang* și de întemeietorii acestuia, Hamann și Herder; pentru că trebuie să înțelegem de ce acest curent de idei exaltă pentru prima oară tot ceea ce se presupune că este german (ca de exemplu arta gotică); pentru că este de dorit să știm care au fost diferențele dintre cultura franceză și aceea germană a secolului al XVIII-lea, adică, de exemplu, de ce *Enciclopedia* lui Diderot – o adevărată promotoare a paradigmei moderne raționale, acceptată, multiplicată și urmată de toți francezii alfabetizați – a fost de neacceptat pentru congenerii germani ai enciclopediștilor. Pe de altă parte, analiza ideilor herderiene este importantă pentru că astfel teoria speculativă privind identitatea colectivă în Europa Centrală, de Est și de Sud-Est va putea fi revizuită; pentru că identificarea noțiunilor-cheie și a limbajelor

politice formate prin mijlocirea acestora este utilă spre a evidenția noi aspecte merituoase ale operei lui Herder, dar și pentru a observa lipsa de discernământ conținută în teoria sa identitară.

Analiza gândirii scriitorului german contribuie la o mai bună comprehensiune a ideologiei născute în jurul anului 1800. Discuția rațională în jurul proiecțiilor herderiene cu tangență politică, respectiv identificarea rolului lor în procesul de formare a conștiinței naționale și a statului-națiune în spațiile de la est de Rin este de așteptat cu atât mai mult, cu cât nu doar în secolul al XIX-lea, dar și în cel de-al XX-lea conceptele care au alimentat teoria națiunii sau, mai precis, a etnonațiunii în Europa Centrală, de Est și de Sud-Est s-au bazat pe supozițiile lui Herder. Studiul mediului său cultural și comentariile pe marginea unora dintre textele sale vor conferi o perspectivă nouă asupra ideii de ideologie colectivă gândită prin mijlocirea noțiunilor de *Volk* și *Sprache*. Perpetuarea interpretării sentimentale în dauna analizei raționale este un alt motiv important pe care l-am luat în considerare atunci când m-am gândit să abordez geneza și afirmarea doctrinei naționale prin prisma ideilor lui Herder. Filosoful Isaiah Berlin a atras atenția asupra „coordonatelor sistemului teleologic" existente în textele de referință ale romantismului german. Potrivit acestora, responsabilitatea individuală este iluzorie. Prin urmare, indiferent de ingeniozitate, efortul interpretativ „nu va putea reda ideii de liberă alegere – o idee atât de chinuită – accepțiunea ei uzuală. Marionetele (adică exact ceea ce numim coordonate, n.n.) pot fi conștiente, pot participa cu bucurie la procesul inevitabil în care își joacă rolurile; dar el (procesul) rămâne inevitabil, iar ele rămân marionete"[1].

Ideile lui Herder se regăsesc până astăzi la un număr semnificativ de istorici, filosofi, sociologi, lingviști, fapt pe care îl descoperim citind

[1] I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu-Ștefan Scalat. Prefață de Mihai Radu Solcan, Editura Humanitas, București, 1996.

proiecția lor privind identitatea colectivă. Este vorba de o proiecție asemănătoare aceleia a culturii de limbă germană de secol XIX, în cadrul căreia Herder a jucat un rol foarte important. Istoriografia pozitivistă, de exemplu, observă doar „impulsul" romantic pentru „noul sistem al valorilor", doar „imboldul pentru studiul științific", doar bogăția proverbelor și basmelor slavilor de sud descoperite de Herder, Grimm, Schlözer, Müller, Sulzer, Thunmann, Gebhardi ș.a. Ea este impresionată de relația culturii germane cu culturile Europei de Sud-Est și de efectele spirituale reciproce. Studiile de acest fel sunt atrase de ideea prezentării exhaustive a etnografiei, a limbilor și a originilor istorice central, est și sud-est europene. Nu sunt însă preocupate ori refuză explicit interpretarea relației dintre cultură și ideologia politică.

Teoria herderiană a națiunii trimite la epoca de formare a conștiinței etnonaționale. Privită însă prin restricțiile intelectual-dogmatice pe care le-a promovat, prin amestecul dintre realitate și ficțiune, respectiv prin acea *fictive ethnicity* și prin diferențialismele preluate și multiplicate de ideologi, ea trimite deopotrivă spre deceniile de „glorie" ale național-socialismului și ale național-comunismului. Interesul mediilor academice central, est și sud-est europene pentru specificitățile regionale ori pentru evaluarea componentelor spirituale moștenite din culturile mari nu s-a făcut în scopul unei recuperări istorice obiective, nici în ideea înțelegerii și administrării raționale a moștenirilor istorice, culturale și religioase. S-a făcut în scopul de a defini așa-numita „ființă etnică". Or, în această încercare de definire a identității colective, elementul imaginar a jucat un rol fundamental. Cu alte cuvinte, speculației culturale ori spirituale i-a revenit misiunea de a pune în scenă ideea de apartenență identitară. Tocmai de aceea nu cred că este posibilă delimitarea cercetării genezei națiunii culturale moderne și a genezei națiunii politice moderne în cazul Europei Centrale, de Est și de Sud-Est. Propusă de istoricul Holm

Sundhausen[1], ea dă impresia existenței unor preocupări care s-ar afla

[1] Vezi asemenea considerații la Holm Sundhausen, *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, R. Oldenburg Verlag, München, 1973, p. 21. Între autorii preocupați de o cuprindere mai largă și de o examinare critică amintim pe Eugen Lemberg, *Nationalismus*, Vol. I, *Psychologie und Geschichte*; Vol. 2, *Soziologie und politische Pedagogik*, Reinbeck B. Hamburg, 1964. H. Sundhausen – unul dintre cei mai cunoscuți și influenți interpreți germani de astăzi ai istoriei sud-estului Europei – susține următoarele: „Receptarea ideilor lui Herder și ale altor gânditori de către o pătură privilegiată a inteligheției marchează un fel de «patriotism erudit» care nu poate fi pus pe aceeași treaptă cu naționalismul politic de mai târziu, marcat hotărâtor de factori sociali și economici, cu toate că elementele unuia s-au regăsit în celălalt" (Die Rezeption von Herders u.a. Gedanken durch eine privilegierte Intelligenzschicht Zeitigte eine Art von «Gelehrtenpatriotismus», der nicht mit dem späteren – von sozialen und ökonömischen Faktoren entscheidend geprägten – politischen Nationalismus gleichgesezt werden kann, obwohl – Elemente des einen in den anderen eingeflossen sind). Acesta e un punct de vedere contrazis de realitățile mai multor regiuni și state central, est și sud-est europene. De pildă, în Polonia, Ungaria, România, Bulgaria, Iugoslavia și Albania, tocmai discrepanțele sociale și culturale au fost acelea care au marcat istoria economică și gândirea politică atât la mijlocul secolului al XIX-lea, cât și mai târziu. Naționalismul a fost și a rămas legat de modul în care intelighențiile au gestionat diversitățile sociale, profesionale, religioase și lingvistice din interiorul statelor în discuție. Adică, națiunea și naționalismul nu au apărut ca o necesitate internă, ci grație cultivării diferențelor sau respingerii străinului. Cu alte cuvinte, naționalismul s-a afirmat prin raportarea la ceilalți, prin discriminarea celor defavorizați pe criterii de instrucție, avere, drepturi politice, limbă, religie, origini, număr. Obsesiile privind unicitatea propriei colectivități au condus la cultivarea diferențelor față de orice fel de minorități și au provocat un naționalism care s-a folosit de masa populației în scopuri propagandistice, respectiv unul orientat spre cucerirea și conservarea puterii de către un grup privilegiat. Monoculturalismul a făcut carieră, deși tot arealul la care ne referim se caracterizează prin trăsături multiculturale, multiconfesionale și printr-o variată gamă de interferențe generând hibridități etnice și ambiguități culturale. Diversitatea și convergența diversităților generând identități cu rădăcini lingvistice, culturale și etnografice multiple au fost ceva firesc în spațiile administrate de cele două mari imperii care stăpâneau Europa Centrală și de Sud-Est: Imperiul Habsburgic și Imperiul Otoman. În fapt, inteligheția zonei promovând diferențialismul și naționalismul etnic a folosit în interes propriu teoriile lui Herder și ale congenerilor săi. Autodescoperirea prin cultură a fost bine-venită doar în cazul unui grup privilegiat. Fii ai marii nobilimi sau ai marii boierimi, o

la o distanță apreciabilă una de cealaltă. Amintita distincție poate fi imaginată numai pentru cine nu cunoaște îndeajuns amestecul ideilor

---

bună parte dintre membrii intelighenților central, est și sud-est europene au adoptat ideea etnonațională herderiană în scopul conservării puterii familiilor lor. Ele nu au rezolvat implementarea setului de valori moderne, orientative și creatoare de stabilitate pentru toți indivizii societății. În schimb, au împiedicat reala emancipare și depășirea retardării economice, a sărăciei și corupției. Un anume complex de superioritate sau de inferioritate – trăsături ale lumii medievale – a dominat (în unele cazuri, mai domină și astăzi) relațiile sociale. Naționalismul din zona amintită nu s-a rezumat nicicând la un „patriotism erudit", cu toate că aparențele susțin contrariul. Intelighențiile Europei Centrale, de Est și de Sud-Est nu au avut un discurs dezinteresat, iar faptul că discriminarea diversităților a jucat un rol major, aceasta se vede din atomizările sociale și din contradicțiile interconfesionale și interetnice. Aspirațiile contradictorii sau chiar contradicțiile ideatice belicoase se cuvin luate în considerare și astăzi atunci când examinăm problemele României, ale fostei Iugoslavii și ale Albaniei sau atunci când identificăm fenomenele culturale și politice ale Ungariei secolului XX, marcate de sentimentul frustrant al existenței câtorva milioane de vorbitori nativi de maghiară în afara granițelor propriului stat național. În concluzie, herderianismul s-a așezat pe un teren nepregătit și a stimulat pe de-o parte egoismul colectiv, pe de alta, interesele militare, strategice, economice ale Prusiei și respectiv ale Germaniei bismarckiene cu învecinatul răsărit. Trăsăturile sale pozitive în privința identificării particularităților de limbă și de etnografie nu pot ascunde o realitate cu mult mai complexă. Fiind mai mult poetic decât pragmatic, etnonaționalismul dezvoltat în temeiul conceptului herderian de identitate colectivă nu a reușit să provoace așteptatele discontinuități față de epoca medievală și să contribuie la modernizarea în profunzime a societăților. Cea dintâi emancipare – atât cât a fost posibilă – s-a datorat administrației turcilor, regimurilor lor de secol al XVIII-lea – familiile fanariote devin reprezentative în cel dintâi proces de modernizare al Principatelor dunărene – și politicilor luministe ale habsburgilor. Nicidecum patriotismului erudit inspirat de ideile lui Herder. Spre deosebire de Holm Sundhausen, eu susțin că există o legătură foarte strânsă între modul în care a fost concepută ideea de națiune de Herder la sfârșitul secolului al XVIII-lea și naționalismul politic de mai târziu. Obsesia diferențierii pe criterii cultural-etnografice și lingvistice, precum și afirmarea categorică a unui așa-zis drept al sângelui sunt idei formulate de Herder și care au inspirat și motivat de la bun început „patriotismul erudit" debușând ulterior într-un etnonaționalism obtuz și intolerant. Pentru o decodare amplă, vezi și capitolele acestei cărți: „Conceptul de națiune la români. O explicație teoretică" și „Confuzii conceptuale privind identitatea colectivă românească. *Neam* și *Popor* ca expresii ale etnonaționalismului".

culturale și politice, pentru cine nu e familiarizat cu implicarea pe scară largă a intelectualilor Europei Răsăritene în viața politică și pentru cine este străin de istoria socială a zonei. Contra artificiului menționat pledează foarte multe fragmente din operele lui Ștefan Stratimirović, Vuk Karadzič, Dositej Obradović, Sándor Farkas Bölönyi, István Széchenyi, Ioan Maiorescu, Simion Bărnuțiu, A. T. Laurian, Alexandru Papiu Ilarian, Vasile Conta, A. C. Popovici ș.a., ca să nu menționez decât câteva personalități dintr-o mulțime aparținând sârbilor, maghiarilor și românilor, toate inspirate de teoria herderiană a națiunii[1].

Organicitatea culturii naționale limitată la o singură componentă etnică indică o aspirație ce nu pare preocupată de dimensiunea socială, de aspectul juridic sau de ideea cunoașterii critice a trecutului. În schimb, formularea pe acest temei a teoriei identității colective arată înclinația spre imaginarea relațiilor liniare între trecut și prezent. Acesta este motivul pentru care ideile culturale au concurat la impunerea unor mituri politice. Limbajele paralele, unul al occidentalilor, altul al Europei Centrale, de Est și de Sud-Est sunt rezultatul profesării a două modalități de evaluare: unul cu trimitere spre conștiința diferențelor în temeiul lui *jus solis* și altul spre acela indus de teoria lui *jus sangvinis.* Cât privește punctul de vedere al unor istorici germani, el tinde să ignore semnificațiile lui *Volk* și *Sprache* – așa cum apar la Herder –, adică amalgamul politic și cultural ce a contribuit decisiv la geneza ideologiilor diferențialiste. Dezacordul dintre entitățile preocupate de etnoculturalitate și acelea construind instituțiile juridice și civice ale societății și ale statului descrie tipul de identitate existent în cele două Europe. Iată de ce rămâne esențială

[1] Victor Neumann, *Tentația lui homo europaeus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est* (în engleză *The Temptation of Homo Europaens*, Boulder, Colorado, Columbia, Univ. Press, New York, 1993), ediția a II-a, Editura All, București, 1997. Vezi capitolele: „Revoluția intelectuală în secolul luminilor“ și „Cărți și biblioteci în mediile aulice din Transilvania, Banat, Ungaria și Serbia“.

prezentarea discursului lui Herder ilustrând filosofia politică ce a inspirat jumătatea de răsărit a continentului din secolul al XIX-lea și până astăzi.

Faptul că limba a jucat un rol de primă mână în evoluția gândirii lui Herder este nu doar adevărat, dar arată și temeiurile care au condus la elaborarea construcțiilor sale doctrinare. Prin intermediul ei, scriitorul romantic vorbește despre conștientizarea senzațiilor, dar și despre capacitatea de a da seamă asupra realității înconjurătoare. Spre deosebire de predecesorii săi, Herder socotește că trăsătura distinctivă a conștiinței derivă din suflet, iar odată cu descoperirea valorilor acestuia este posibilă inventarea limbii.

Omul este capabil de reflecție în temeiul forțelor sale sufletești, dar și în funcție de puterea sa de a intra în starea de veghe. Mulțumită simțurilor sale – Herder, aidoma oricărui romantic, punea accentul pe ele –, omul poate exersa observații lucide asupra unei imagini, fiind capabil să identifice obiectul intereselor sale. El identifică elementele distinctive, având posibilitatea de a numi și a defini prin intermediul noțiunilor. Cel dintâi caracter distinctiv al conștiinței este cuvântul. Grație lui – spune Herder – „s-a inventat limba umană“[1]. Descoperirea cuvintelor se bazează pe capacitatea omului de a recepta sunetele drept semne posibil de rememorat și în baza cărora are loc recunoașterea lumii exterioare. El ar fi făptura care aude și ia aminte, putând nu numai să se miște prin limbă, dar să fie el însuși creat în mod firesc pentru limbă. Exemplul izolării ființei umane pe o insulă pustie unde natura ar putea fi recunoscută prin mijlocirea auzului, prin intermediul sufletului care „nu-i rămâne complet mut“ sau prin simțurile ajutând la descoperirea mișcării apei, vântului, animalelor demonstrează legătura indisolubilă dintre limbă, gândire și

[1] Johann Gottfried Herder, *Despre originea limbii* (Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1770), în volumul J.G. Herder, *Scrieri despre limbă și poezie, filosofia istoriei, ideea de umanitate, geniu și educație, precedate de un jurnal*, traducere și prefață de Cristina Petrescu, Editura Univers, București, 1973, p. 61.

instinct. Herder era atât de pătruns de propria teorie încât considera libertatea simțurilor umane („lăsați-i omului toate simțurile libere… să simtă toate făpturile ce se adresează auzului său“) drept adevărata școală a ideilor și a limbii. În accepțiunea lui, natura divină trebuia să fie aceea care îl ajută pe om să vorbească. În consecință, această natură urma să devină și muză.

2.

„GENIUL“ *STURM UND DRANG*-ULUI

Ceea ce Herder dorea să demonstreze era că omul a „născocit“ vorbirea pornind de la sunetele naturii, de unde observația că amintitele sunete nu sunt altceva decât semnele rememorative ale rațiunii sale dominante. În felul acesta el invoca valoarea limbii nu doar ca simplu mijloc de comunicare, cât mai cu seamă ca o creație originală a unei etnoculturi. Relația dintre *Volk* (popor) și *Sprache* (limbă) o pune pe seama marilor poeți, a bunilor prozatori, a înțelepților care formulează gândurile societății. De aici până la evidențierea a tot ceea ce se presupune că este specific unei entități social-culturale nu este decât un pas. „Învățați așadar, voi critici, să vă cunoașteți limba și străduiți-vă s-o pregătiți pentru poezie, pentru filosofie și pentru proză“. Motivul? Aceasta este unica modalitate de a învăța să gândiți, unicul mod de a echivala geniul limbii cu geniul literaturii unei națiuni. Ce înseamnă geniu pentru Herder și congenerii săi? Așa cum era acceptată și definită de generația *Sturm und Drang* noțiunea de „geniu“ trimitea la o stare de spirit, la un mod de a teoretiza și la un comportament individualist exacerbat. Pentru iraționalistul Hamann, termenul „geniu“ însemna o forță misterioasă inexplicabilă; după el, geniul ar fi comparabil doar credinței. Pentru Herder, geniul era sursa tuturor descoperirilor și a întregii creații umane.

Nimeni nu poate ignora limba de îndată ce intenționează să cunoască literatura unui *Volk* (popor). Herder are înclinația de a specula

prin intermediul cuvintelor, de a face conexiuni și a stabili cum jocul expresiilor este cel mai convingător mod de a pătrunde în sufletul omului. „Trebuie să înfățișezi artificial expresia naturală a sentimentului, așa cum se proiectează un cub pe o suprafață plană; trebuie să exprimi întreaga tonalitate a sentimentului în perioadele, în dispunerea și legătura dintre cuvinte...“[1] Discursul urmează o linie previzibilă, locul explicației fiind luat de figuri de stil. Stăruind asupra rostului limbii materne, Herder face pasul spre definirea propriei concepții politice. Fiecare dintre noi avem cea mai largă perspectivă asupra lumii prin intermediul limbii materne, scrie el. Buna stăpânire a cuvintelor este un indiciu nicicând înșelător că „Îndrăzneala“ umană nu se va transforma în „nelegiuire“.

> Ea (limba, n.n.) ni s-a imprimat în anii cei mai gingași, când adunam în sufletul nostru, prin mijlocirea cuvintelor, lumea de noțiuni și imagini care devine pentru poet o comoară de bogății. În limba maternă trebuie el (omul, n.n.) așadar să cugete cu cea mai mare ușurință și să găsească expresii, în ea bogăția de imagini și culori de care un poet nu se poate lipsi cu nici un chip, în ea trăsnetele și sclipirea fulgerelor pe care le zvârle ca un trimis al zeilor, în ea este săditfelul nostru de a gândi și sufletul nostru, auzul și organele vorbirii noastre s-au format odată cu ea. Atunci cum m-aș putea oare exprima mai bine decât în limba maternă? Cum se întâmplă și cu patria, ea întrece în farmec toate celelalte limbi, pentru cel ce-a fost copilul inimii ei, pruncul pe care l-a purtat la sân, mlădița pe care a crescut-o în mâinile ei, astăzi bucuria anilor cei mai buni și care trebuie să fie speranța și cinstea bătrâneților ei...“[2]

Există aici trimiterea spre definirea identității prin intermediul limbii, conceperea relației dintre limbă și patrie. Herder găsea că limba

[1] *Idem*, *Fragmente cu privire la literatura germană mai nouă* (Über die neuere deutsche Literatur, 1767–1768), în *Ibidem*, p. 56.
[2] *Ibidem*, p.58.

națională ar fi singura capabilă să ridice un popor din barbarie. El era de părere că tragedia retardării grupurilor umane care populează Europa s-ar datora faptului că li s-a impus o limbă străină timp de aproape un mileniu: e vorba de limba latină. Herder explica astfel nerealizarea ori dispariția monumentelor proprii, inexistența unui cod de legi al patriei care să asigure o guvernare distinctă și să conserve „istoria națională". Aici nu este în discuție doar identitatea socială, așa cum arată H. Sundhausen. Ideile de *Volk* (popor) și de *Sprache* (limbă) au fost discutate de Herder în accepțiunea de identitate culturală contrară barbariei, în sensul de ființă colectivă capabilă să se înțeleagă pe sine și să conștientizeze propria apartenență la o cultură. Romanticul nu avea în vedere eul în sens de individ, ci în sens de ființă colectivă aflată într-o permanentă evoluție. Limba a fost înțeleasă ca motor al devenirii istorice și mai puțin ca mijloc de comprehesiune, ca metaforă și mai puțin ca element formator al gândirii.

Sentimentalismul cultivat de Herder reflectă credința epocii *Sturm und Drang*, potrivit căreia trebuia realizată conștientizarea de sine a popoarelor-națiuni pornind de la moștenirile etnografice și culturale proprii. Limba trebuia să reprezinte cel mai rapid și mai eficient mijloc de coagulare a intereselor societății, dar mai ales ea urma să dezvăluie nemulțumirea de natură politică. Acordând o mare pondere limbii materne – după Herder, ea se află la temelia fiecărui bun cultural –, el promova ideea autocunoașterii unui popor. Într-o asemenea accepțiune, limba devine materializarea sufletului poporului, a caracterului său, conștiința etnonațională fiindu-i nedespărțită[1]. Memoria și imaginația reprezentau adevărul profund, în vreme ce perspicacitatea diferența, iar spiritul stabilea coeziunea. „Fantezia se înalță,

[1] Victor Neumann, *Convergențe spirituale*, Editura Eminescu, București, 1984; cf. și Gerhard Sauder, *Die deutsche Literatur des Sturm und Drang. Zum Begriff Sturm und Drang*, în *Europäische Aufklärung* II Teil, von Heinz-Joachim Müllenbrock, Aula Verlag, Wiesbaden, 1984, pp. 327–378; Pentru o altă perspectivă vezi Holm Sundhausen, *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, pp.38–40 și 41–48.

conștiința de sine își strânge aripile, toate expresii ale uneia și aceleiași energii și elasticități a sufletului", scrie Herder. Concluzia: simțirea lăuntrică și conștiința spirituală se întemeiază pe vorbire. La fel ca Hegel, Herder presupunea că oamenii și societățile lor sunt parte a unei naturi mai vaste, posibil de definit ca fiind spirituală. Servind ca temei pentru explicarea existenței etnonațiunii și pentru aceea a genezei statului-națiune în istoria modernă și contemporană, literatura, filosofia și istoriografia scrise în registrul acesta au fost capabile să inventeze structuri, să descopere specificități, să descrie acțiunile oamenilor ca pe niște consecințe ale spiritului. Așa s-a născut teleologia, una dintre metafizicile istoriei. Toate pledoariile de acest fel au stat la baza ideilor promovate de curentul *Sturm und Drang* și au contribuit la statuarea sensului revoluționar atribuit etnonațiunii în secolul al XIX-lea. Spiritul religios domină reflecțiile generației lui Herder. Alături de Hamann, Herder și-a motivat idealul prin: întoarcerea la origini; valorificarea tradițiilor proprii fiecărei culturi; identificarea evoluției istorice sau a continuității istorice; revelarea planului divin al umanității. În *Filosofia istoriei* (1773) el consideră că civilizațiile se dezvoltă ca niște organisme vii, având o copilărie, o maturitate și o bătrânețe. Cu alte cuvinte, evoluția istorică ar fi una ciclică, ceea ce din punct de vedere științific nu se poate susține.

Pentru romantic, o cale de înțelegere rațională nu părea a fi necesară. În schimb, perspectiva sentimentală era una de referință. Din punctul său de vedere, imaginația cititorului sau a auditoriului trebuia impresionată prin expresii creatoare de minuni. De pildă, dacă a avut loc o decădere a poeziei, atunci aceasta se datora faptului că „expresia s-a prefăcut în simplu artificiu", iar poezia a fost „răpită" naturii. Ideea nu putea fi tratată independent de expresie. Într-o referință pe marginea scrierilor lui Herder, Kant spunea că asemenea pasaje ar reflecta graba de a descoperi analogii, ar evidenția o imaginație ce tinde să mobilizeze emoții și pasiuni spre a atrage atenția asupra unui obiect înconjurat de mister. Or, prin mijlocirea emoțiilor, speculațiile pot fi luate drept gânduri puternice și profunde sau „aluzii cu

înțelesuri profunde", de unde și încercarea de substituire a realității prin ficțiune. Sinonimiile vor trece drept explicații și alegoriile drept adevăruri, făcând imposibilă judecata rece. Kant, ultimul și cel mai important iluminist, era uimit de acest limbaj, considerându-l ilizibil. El formulase cele dintâi critici în legătură cu speculațiile teoretice ale lui Herder. Metoda discuției critice și a cunoașterii științifice așa cum a fost ea profesată în secolul luminilor avea să fie înlocuită. Herder, Hamann, Fichte o înlocuiseră cu gândirea teleologică aspirând să inventeze scheme unice de interpretare a evoluției omului și a raporturilor sale cu natura.

Nu este nici o îndoială că evidențierea rostului politic al etnoculturii făcea parte din programul filosofiei romantice de expresie germană. Imaginarea unei Germanii depindea de realizarea conștiinței unitare a vorbitorilor limbii germane. Prin urmare, stimularea acțiunii care urma să producă o nouă ordine socială și politică era văzută nu doar ca rezultat al cultivării sentimentelor, dar și ca unica șansă de a acționa în sensul descoperirii și promovării instinctului național. Era o deosebire de fond între preocuparea lui Herder și aceea a lui Michelet; între ideea de *Volk* și aceea de *Peuple*; între *Kulturnation*-ul german, așezând în prim-plan ființa organică, și *Nation*-ul francez, propunând formarea conștiinței tuturor membrilor societății. Invocarea lui Ernest Renan în contextul analizei acestui fragment al operei lui Herder și a referințelor sale asupra identității naționale – așa cum o fac unii istorici dornici să justifice contradicția ideologică germano-franceză – e lipsită de sens, căci se opune unei reale perspective comparative care să contribuie la comprehensiunea teoriilor identitare. Pentru Herder, faptul că muza germană și acțiunea ei întâmpinau piedici nu trebuia să însemne deznădejde. „Mergem încet, dar cu atât mai sigur; ajungem târziu, dar poate că de aceea cu atât mai drept și mai aproape de țel".

3.

„CÂNTECELE SUNT ARHIVA POPORULUI“: ASPIRAŢIILE GERMANE ALE PRUSIEI ÎNTRUCHIPATE DE O *KULTURNATION*

Problema relației dintre poezie și politică a fost văzută ca act pregătitor al acțiunii. „Germania trebuie să simtă ce este acțiunea“ și aceasta ar fi cu putință în situația în care poporul conștientizează importanța ei. „Pentru popor este bine ca în răstimp să-și cânte... cântecele și să aștepte vremea aceasta a naturii și a acțiunii ei“[1] „...Cântecele sunt arhiva poporului“ și prin ele „popoarele se descriu singure“. Herder crede că astfel pot fi formulate cele mai credibile concluzii privind originile fiecărui popor. În fapt, nu era un demers dezinteresat pentru cântecul popular ori unul animat doar de motivația emancipării culturale. Gândul său se îndrepta spre o *Kulturnation*, o națiune culturală, reprezentată de un *Volk*, de o comunitate distinctă prin limbă, obiceiuri, origini, istorie. El dezvoltă astfel noi argumente ideologico-politice. Fusese prea puțin important din punctul său de vedere că argumentele nu erau raționale, esențial era să fie originale. Iată de ce textele lui presupun nu numai inventarierea ideilor, ci și dezvăluirea relației dintre limbaj și gândire. Herder construia mituri. Combinând informații din diferite domenii, el formulase teoria ce avea să deschidă larg apetitul

[1] J.G. Herder, *Despre înrâurirea artei poetice asupra obiceiurilor popoarelor în timpurile vechi și noi* (Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten, 1778), în *Idem, Scrieri despre limbă*, p. 67.

pentru istorie. În temeiul ideilor din această familie va deveni posibilă geneza aspirațiilor germane ale Prusiei.

Existența principatelor independente ca o moștenire medievală, dar și ca un spațiu privilegiat pentru afirmarea societății civile și a burgheziei urbane a fost de neconceput pentru oamenii politici îndrăzneți și cu intenții dominatoare. Herder le venise în întâmpinare recomandând modalitatea depășirii administrațiilor considerate vetuste. Aidoma lui Hegel, el a căutat să se identifice cu forțele care vestesc schimbarea și cu cele ce dau glas sentimentelor și conștiinței. Să reținem că este vorba de o schimbare ce nu consună cu idealul liberal englez sau cu aspirațiile naționaliste ale britanicilor aflate într-un alt timp istoric. Nici spiritul Franței postrevoluționare și postnapoleoniene – în pofida restaurației care promisese o evoluție calmă a vieții sociale și o stabilitate statală în sensul aceleia impuse de Congresul de la Viena și de Sfânta Alianță – nu se reflecta decât într-un registru minor în gândirea amintiților învățați. Conceptele au fost diferite pentru că experiențele istorice au fost diferite. Emanciparea va avea alte motivații în cazul romanticilor germani comparativ cu romanticii francezi. Herder era încredințat că opțiunea sa trebuia îmbrățișată de toți aceia care se situau de partea progresului omenirii. Iată cum vedea el progresul, respectiv schimbarea prusiano-germană:

> Desigur că Germania n-are să aibă un Homer, atâta vreme cât acesta ar trebui să cânte convoiul de slugi, frați ai săi, năimiți în America, și în fruntea unei asemenea oști desigur că n-o să meargă un Tirteu... De asemenea, harfa va răsuna surd, înfundată în ceață, atâta vreme cât religia, interesele poporului și ale patriei sunt atât de împărțite, împovărate și umbrite. Dar păstrează-ți speranța, sărmană Germanie sfâșiată, călcată în picioare! Nenorocirea ta va lua sfârșit. Sentimentul național, el însuși devine poet, simpatia pentru frații lor va da la iveală frați iubitori și, pentru că am ajuns atât de departe, în ciuda tuturor piedicilor și împilărilor, pentru că am făcut atât de mult și mai ales pentru că ne-am concentrat atenția asupra punctului principal,

> adevărul, religia, simplitatea, așa cum n-o neagă nici cei ce ne disprețuiesc, bine de noi dacă vom merge mai departe. Ne vom deșteleni drumul, nu ne vom lua privirea de la scopul nostru și-l vom atinge în acțiunea asupra poporului.“[1]

Preocupările acestea trimit la dorința transformărilor socio-mentale din interiorul spațiului de limbă germană. Finalitatea demersului constă în a deștepta inconștientul colectiv prin cultivarea conceptelor capabile să devină creatoare de istorie. Nu numai adevărul, religia, simplitatea invocate în pasajul citat, ci și rasa, națiunea, clasa sunt finalmente termenii-cheie pe care se construiește orientarea romantică. Fusese o tonalitate specifică teoriei deterministe în temeiul căreia urma să se inițieze spiritualitatea germană și, odată cu ea, toată populația de limbă germană. Herder așezase problema etnonațională sub spectrul unor legi inventate (*fictive etnicity*). Aspirațiile sale fac parte din monismul idealist profesat de romantici. După Herder, poezia era cea mai în măsură să ofere adevărul, inspirând „o dulce înclinare“. Era vorba de acel adevăr potrivit căruia indivizii trebuie să se supună întregului. Pentru ca fenomenul acesta să devină posibil, se cerea a fi creat poporul ca formă ideală întruchipând ideea de unitate. Formulat de aleșii speciei, idealismul acesta urmărea să rezolve frustrările de secole ale unei entități. Așa poate fi înțeles faptul că poetul era singurul în stare să convingă. Doar el deține puterea de a îndrepta inima poporului în direcția bună. În consecință, trebuie văzut ca un zeu pe pământ. Herder i-a încredințat rolul de formator de opinie.

> Cine cunoaște însă valoarea și noblețea talentului său, cine-și iubește poporul și frații, cine fuge de tagma molâilor, a corupătorilor, a perverșilor și a sodomiților și năzuiește către noblețea lui Orfeu și Homer sau, mai mult, a lui Moise sau a unui profet al lui Dumnezeu, cine nu are nimic mai sfânt decât vocea naturii și a adevărului, fără a mai vorbi de scânteia puterii creatoare și a iubirii care a căzut din cer și trăiește în fiecare poet adevărat, –

[1] *Ibidem*, p. 68.

> un ales al speciei, acela, când se apropie, vorbește și revarsă inima cu tot ce simte în clipe rare, atât de complet și profund: cum n-are să emoționeze el, ce înrâurire n-are să aibă! Cauza nu e a sa proprie, a vasului, ci a comorii care sălășluiește în el. La fel cum fierul atrage magnetul, cum străbate scânteia electrică, și-și urmează drumul omniprezentă și atotputernică... Întocmai așa influențează arta poetică adevărată, pură, simplă, divină, indivizii și națiunile. Dar de ce oare vorbesc despre ea și nu merg eu însumi acolo, ca s-o simt și să-i simt izvorul?[1].

Experiența lui Herder este mult diferită de aceea a colegilor săi francezi. Reflecțiile sale au fost inspirate de principiile Evului Mediu, când noblețea era singura care permitea omului să gândească, să vorbească și să decidă. În accepțiunea lui Herder, poetul este „alesul speciei", adică singurul predestinat să poarte mesaje. Inspirat de propriul său geniu, el e un dat al naturii, „complet și profund", ce știe să emoționeze când își „revarsă inima cu tot ce simte în clipe rare". De aici pornind, națiunea a fost văzută ca o creație a poeților, puritatea ei fiind echivalată de poezia „adevărată", „simplă", „divină", la rândul ei „pură". În subtextul teoreticianului citim o replică adresată enciclopediștilor francezi, un răspuns la idealurile Franței întruchipate de cărturarii materialiști, dar și de programele Marii Revoluții de la 1789.

Acest fel de a gândi a încurajat tot felul de speculații, rejectând analiza obiectivă. Intenția propagării ideii de etnonațiune domină multe din textele lui Herder. Noțiunile de natură, cauză, scânteie, atotputernicie, omniprezență fac inaplicabilă libertatea persoanei. Autorul fusese convins că acțiunile indivizilor și ale colectivității depind de o elită anume, în mod cert de o elită culturală și artistică. Fanteziile vor juca un rol esențial. Văzute prin prisma epocii, aserțiunile lui Herder erau menite să atragă cititorul spre un scop aparent plauzibil. În caz că se descopereau mari poeți, se năștea și șansa împlinirii idealului multisecular, sugera romanticul. Dacă *Volk*-ul se va lăsa

[1] *Ibidem*.

călăuzit de alesul mulțimii, el nu va mai avea îndoieli cu privire la reușită, se va mobiliza în direcția cea bună și își va vedea împlinite idealurile. Herder se vede pe sine ca poet al poporului, capabil să aprindă „scânteia electrică“ în virtutea căreia se vor petrece marile mutații social-politice. Încercarea de a falsifica realitatea lumii plurale – așa cum era aceea situată între Rin, Oder și Dunăre – e vizibilă în multe dintre volumele scriitorului romantic. Teoria fundată pe o ficțiune (*fictive ethnicity*) avea să devină model pentru majoritatea filosofilor de limbă germană ai secolului al XIX-lea. Multiplicarea ei s-a făcut grație cărților de istorie, devenite suportul dintâi al ideologiilor etnonaționaliste. Toate inteligheńțiile frustrate ale zonei, inclusiv acelea care nu aspirau încă la formarea unui stat în temeiul teritorialității comune, s-au inspirat din asemenea speculații. Pe acest fundal, concepția națiunii statale a pierdut teren în favoarea ideii de națiune organică. *Volk*-ul (poporul), în sens de trib, comunitate sau reprezentare organică a ființei colective, devenise argumentul și promotorul ideii de națiune.

De unde a izvorât atracția pentru dezvăluirea particularităților unei formațiuni etnonaționale? Era îndreptățită reticența herderiană față de cultura politică franceză profesată în secolul al XVIII-lea ori față de aceea ce a rezultat din ideile promovate de Marea Revoluție de la 1789? Cum catalogăm critica teoriilor lui Voltaire sau abandonarea rezultatelor filosofiei lui Kant? Herderianismul conține acele elemente care au fost în stare să influențeze nu doar pe germanii din arealul nord european, dar, deopotrivă, o mulțime de alte populații cu alte tradiții lingvistice din Europa Centrală, de Est și de Sud-Est. Herder se vedea pe sine un mare vizionar, deschizător al perspectivelor de organizare modernă a colectivității de la care își revendica apartenența, întemeietor al filosofiei care urma să ghideze *Volk*-ul. Va fi mult ajutat în formularea idealului „omului eroic“, în exprimarea sensului „vieții eroice“, în asumarea metafizicii mistice și în abordarea esențelor care susțin destinul național de contribuțiile lui Fichte și Hegel. Mesagere ale spiritului și ale sufletului poporului, jocurile de

limbaj ale lui Herder au creat acel univers închis în sensul monadelor lui Leibniz[1].

> Sentiment, mișcare, acțiune, chiar dacă ulterior fără finalitate (ce posedă oare o finalitate veșnică pe arena omenirii?), chiar cu zguduiri și revoluții, chiar cu sentimente care devin ulterior exaltate, violente, execrabile – ca instrumente în mâna crugului vremii, ce putere, ce acțiune, hrănită din inimă și nu din rațiune, totul legat prin înclinații și instincte, nu prin gânduri bolnăvicioase, ci prin evlavie și onoare cavalerească, îndrăzneală în iubire și tărie cetățenească, constituție și legislație, religie! Departe de mine de a apăra veșnicele migrațiuni ale popoarelor și pustiirile, războaiele între vasali și învrăjbirile, armatele ordinelor călugărești, procesiunile, cruciadele; aș vrea numai să le explic cum toate acestea sunt totuși însuflețite de spirit! Efervescență de forțe umane! Marea terapie a întregului gen uman prin mișcare violentă și, dacă mi-e permis să folosesc o imagine mai îndrăzneață, soarta a întors (bineînțeles cu mare gălăgie și fără ca greutățile să

[1] Elias Palti, „The Metaphor of Life: Herder's Philosophy of History and uneven developments in late eighteenth century natural sciences", în *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, (Vesleyan University), vol. 38, Number 3, 1999, pp. 322-347. Vezi pp. 322–323. Herder a avut o contribuție majoră în descoperirea și prezentarea lumii est-europene, ceea ce nu trebuie să împiedice analiza confuziilor sale privind ideea de identitate politică. El a generat o concepție care a creat – grație receptării ei pe scară largă de către intelectualitățile Răsăritului – o stare conflictuală față de politicile imperiilor Habsburgic și Otoman, imperii care au admis ori au încurajat existența diversităților. A judeca astăzi ideea de națiune prin prisma statelor formate în Europa Centrală, de Est și de Sud-Est este un fals, o perspectivă ce nu reușește să înțeleagă și să se distanțeze de teoria *Volksgeist*-ului, specifică secolului al XIX-lea. A conchide că noțiunea de națiune în varianta franceză era inacceptabilă pentru popoarele negermane ale Europei Răsăritene (cu excepția maghiarilor) – așa cum face Holm Sundhausen – echivalează cu a accepta critica lui Herder privind politica habsburgilor în contextul în care romanticul nu oferise alternativa coabitării pașnice a diversității poparelor din imperiu. Or, raportarea popoarelor la imperiu și asumarea simbolisticii sale au fost doar două elemente dintr-o impresionantă suită ce probează contrariul: atașamentul și recunoașterea unei organizări și acțiuni politice fără de care ar fi fost imposibilă emanciparea lor culturală și socială.

poată rămâne atârnate în liniște) marele ornic care se oprise, așa că roțile au huruit."[1]

Opiniile scriitorului-teoretician trebuie puse pe seama atmosferei ce prezida curentul *Sturm und Drang*, pe receptarea doar a unui fragment din ceea ce a însemnat Europa Luminilor. Cât despre organizarea politică, Prusia evolua pe alte coordonate decât Franța ori decât Imperiul Habsburgic. O Germanie în sensul propriu-zis al cuvântului nu se conturase încă la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Reacția față de politica lui Napoleon a fost vizibilă abia după 1800. Atunci de unde se inspiră planul herderian privitor la reorganizarea spațiului german?

Să invocăm textele. A fi de părere că războaiele sunt însuflețite de spirit este egal cu a le susține ideologic. A accepta că „marea terapie" a omenirii este „mișcarea violentă" echivalează cu a nu face nicio distincție între bine și rău. A susține că ceea ce se întemeiază pe sentimente exaltate și pe violență reprezintă puterea înseamnă a fi de acord că rațiunea nu joacă niciun rol în acțiunile omenești. Herder așază constituția și legislația în relație cu evlavia, religia și onoarea cavalerească. Scriitorul-filosof recunoaște că el vede diferit timpurile, descoperindu-le într-o perpetuă luptă. Trimiterile spre originile omenirii ori spre marile culturi ale Antichității erau motivate de un interes excesiv pentru propria colectivitate. În fapt, a fost vorba de o încercare de aflare a unui loc determinat în lume. Într-o cercetare dedicată filosofiei istoriei la Herder, Elias Palti susține că dacă ideea de structură a planului divin al creației (considerat ca întreg, incluzând și necesitatea misterelor sale) a fost o noutate a teoriei herderiene, conceptul de „om în general" era unul de proveniență luministă. Herder susținea particularitatea ireductibilă a fiecărei formațiuni culturale și naționale și prin aceasta el a devenit promotorul istoricismului modern. Studiind principalele sale texte, observăm pe de-o parte atașamentul pentru explicarea relației dintre om și natură, pe de alta, atracția pentru definirea raportului dintre instinct și rațiune.

---

[1] J. G. Herder, *Altă filosofie a istoriei cu privire la formarea omenirii* (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menscheit, 1785), în Herder, *Scrieri despre limbă*…, p. 109.

4.

SPIRITUL ŞI SUFLETUL POPORULUI ÎNŢELESE PRIN ŞTIINŢELE NATURII

> Este evident că viața omenească, în măsura în care e vegetativă, are soarta plantelor. Întocmai ca acestea, oamenii și animalele se nasc dintr-o sămânță care pretinde și ea, ca mlădița viitorului pom, o protecție maternă. Prima alcătuire se desfășoară ca la plante, în trupul matern; ba chiar în afara acestuia; nu este oare structura fibrelor noastre, în primii lor muguri și forțe, aproape asemănătoare mimozei? Vârstele noastre sunt vârstele plantei. Ne deschidem, creștem, înflorim, ne trecem și murim. Suntem chemați la viață fără voia noastră, și nimeni nu e întrebat ce sex ar vrea să aibă, din ce părinți ar vrea să răsară, pe ce pământ ar vrea să propășească, modest sau luxuriant, în sfârșit, prin ce întâmplare interioară sau exterioară ar vrea să dispară[1].

Herder era încredințat că omul este o creație ce ar trebui să dea „ascultare unor legi mai înalte", pentru care are tot atât de puține repere ca și plantele. În accepțiunea sa, natura este aceea care împinge omul spre viață, deci, prin mijlocirea acesteia, el va primi „toate îndemânările". Herder folosea cunoștințele de științele naturii din vremea

[1] Idem, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit, 1785), în Herder, *Scrieri,* p. 116.

sa spre a construi o nouă concepție despre umanitate. Distincțiile ori asocierile dintre om și animal le rezumă după cum urmează:

> Puiul de om vine pe lume mai slab decât oricare dintre animale pentru că în mod vădit este făcut spre a atinge niște proporții care în trupul matern nu pot fi atinse în întregime... Copilul lipsit de forțe este așadar, dacă vreți, micul slăbănog datorită facultăților lui superioare, iar natura le dezvoltă pe acestea necontenit și cel mai devreme. Înainte de a fi învățat să meargă, copilul învață să vadă, să audă, să apuce punând în funcție mecanica cea mai fină, precum și arta de a măsura a acestor simțuri. Se exersează tot atât de instinctiv ca și animalul, doar într-un mod mai rafinat… Cu poziția sa verticală, omul a câștigat o gingășie, o căldură și o forță pe care n-a putut s-o dobândească nici un animal. În starea de sălbăticie, el ar fi în cea mai mare parte acoperit cu păr, mai ales pe spate; și aceasta ar fi cuvertura pentru a cărei retragere Pliniu cel Bătrân învinovățește cu atâta foc natura. Maica binefăcătoare i-a dat un înveliș mai arătos, pielea sa atât de delicată, totuși atât de rezistentă, în stare să țină piept intemperiilor tuturor anotimpurilor, variațiilor oricărei clime, dacă este ajutată de oarecare meșteșug, care este a doua natură a acestei ființe. Spre aceasta avea să-l îndrepte nu numai sărăcia goală, ci ceva mult mai uman și frumos, grațioasa pudoare. Orice ar susține câțiva filosofi, ea este firească nu numai omului, dar, ca o surdă analogie, chiar și câtorva specii de animale...[1]

Aceste descrieri par preluate din tratatele de botanică sau de anatomie ale timpului și fac loc unei perspective romantice asupra mișcării ideilor. Educația nu pare să ocupe un loc important, cum relațiile interumane nu joacă rolul conferit de aspirațiile secolului al XVIII-lea. Discursul face loc fie naturii prin intermediul căreia sunt văzute trăsăturile fundamentale ale omului, fie ideii de selecție în baza forței, a vitalității, singura capabilă să demonstreze articularea

[1] *Ibidem*, pp. 123–125.

ființei. „Când natura l-a înălțat pe om, spune Herder, a făcut-o ca el să stăpânească pământul. Mersul său în două picioare i-a dat, odată cu o construcție mai fină, și un circuit sanguin mai rafinat, un amestec mai divers al sevelor vitale și, implicit, și acea temperatură a căldurii vieții, mai intimă, mai constantă, datorită căreia a putut fi un locuitor al Siberiei sau al Africii". De fapt, descriind puterea înnăscută a omului, Herder îi căuta componentele genetice. Concepția sa – cuprinsă în cea mai cunoscută și cea mai citită dintre cărțile sale, *Idei cu privire la filosofia istoriei umanității* – era copios dominată de teoria biologistă.

> Forța genetică este mama tuturor alcătuirilor pe pământ, față de care clima acționează fie dușmănos, fie prietenos. Cum s-ar mai minuna cel ce ar vedea pentru prima oară miracolul creației unei ființe vii! Din globulețe printre care țâșnesc seve ia naștere un punct înzestrat cu viață, și din punct se zămislește o făptură a pământului. Curând se ivește inima și începe, atât de slabă și imperfectă cum e, să bată, iar sângele, existent înaintea inimii, începe să se roșească; curând apare capul, în scurtă vreme își fac apariția ochii, gura, simțurile și membrele. Pieptul încă nu e format, mișcarea însă există de pe acum în părțile sale interioare; măruntaiele nu sunt încă formate și animalul deschide ciocul. Micuțul creier se află încă în afara capului, inima în afara pieptului, coastele și oasele sunt ca o pânză de păianjen; curând apar aripile, picioarele, degetele de la picioare, șoldurile, și făptura vie este mai departe hrănită... Cum ar denumi-o cel ce o vede prima oară minunea aceasta? Aceasta este, ar spune el, o forță vie, organică; nu știu de unde a venit, nici ce este în interiorul ei, însă că e prezentă, că trăiește, că-și însușește părți organice din haosul unei materii omogene, aceasta se vede, e de netăgăduit...[1]

De unde această atracție pentru descrierea anatomo-morfologică a ființei umane? Negarea ori diminuarea rolului rațiunii face parte din

[1] *Ibidem*, pp. 128–129.

registrul interpretativ herderian. Tot atât de adevărat este că interesul pentru ceea ce ține de zestrea înnăscută a omului, pentru vitalitate devine un laitmotiv al acestei teorii. Forța vitală este definită drept o facultate „organică", „genetică". Prin urmare, spune Herder, gândirea spirituală este dependentă de sănătatea trupului. Sufletul nu poate fi rupt de „căldura animalică", faptele naturii fiind imposibil de tăgăduit. Gândirea este o facultate „organică", de unde și tentația de a vedea în om perfecțiunea. „Nicio altă cauză nu face din om ființa cea mai perfectă a creației terestre decât faptul că forțele organice cele mai subtile pe care le cunoaștem acționează în el fiind imanente celor mai fine unelte ale organizării." Conform acestei teorii speculative, nicio filosofie nu este capabilă să clintească principiile care stau la baza diferențialității. Omul, la fel ca animalul și planta, își are propriile sale trăsături în funcție de spațiul în care trăiește, respectiv de influențele exterioare pe care le prelucrează în chip instinctual.

Apropierea de științele naturii nu este deloc întâmplătoare, cum nu este întâmplător împrumutul de cunoștințe derivat din acestea. Naturalistul îi furnizează lui Herder multe date și piste interpretative, elemente care să-l ajute în formularea idealului său. Folosindu-se de rezultatele acestuia, intenția romanticului era aceea de a arăta că fiecare persoană și fiecare epocă se percepe pe sine drept centru în care întreg cursul istoriei converge. El este astfel încredințat că înțelegerea istoriei, spre deosebire de natură, pretinde o „metodă genetică"[1]. Finalmente, demonstrația lui Herder are în vedere ideea de specie, în virtutea căreia am avea de-a face cu așa-zise caractere naționale. Pornind de la acest fel de a privi comunitățile umane, el descoperă cum că obiceiurile părinților ar fi pătruns în comportamentul urmașilor, contribuind la apariția trăsăturilor distincte ale popoarelor. Strămoșii s-au insinuat drept model al speciei. Teoreticianul alege ca exemplu gândirea evreilor, spre a afirma particularitățile unui popor cu o istorie de lungă durată. În acest caz, imaginarul devine creator de mituri. Herder crede că indiferent unde au trăit, chiar și atunci când coabitaseră cu egiptenii, chinezii, arabii și hindușii, evreii și-au

[1] E. Palti, *l.c.*

păstrat caracterul. Ideea de conservare a speciei îi este foarte dragă, el admițând o directă continuitate între lumea antică și aceea modernă. Doar imperiile sunt vinovate de nedreptăți, de frustrări și revoluții, nicidecum statele construite pe rădăcinile lor proprii. Acestea din urmă „pot fi subjugate, dar națiunea continuă să existe". Amalgamarea istoriei cu o ideologie ce intenționa definirea identității în sens monocultural devine preferința dintâi a discursului herderian:

> Așa s-a întâmplat cu China; se știe cu câtă trudă au izbutit învingătorii să introducă un simplu obicei, tunderea părului după moda mongolă. Tot astfel cu brahmanii și israeliții, pe care îi diferențiază doar spiritul ceremoniilor de toate popoarele pământului. În felul acesta a rezistat Egiptul multă vreme amestecului cu alte popoare; și cât a fost de greu să fie exterminați fenicienii, numai că erau, pe locul acela, un popor cu rădăcini... De aici reiese de ce vechile constituții ale statelor acordau atâta atenție formării obiceiurilor prin educație; de acest resort depindea toată tăria lor interioară. S-au ridicat imperii noi, cu bani ori prin artificii mecanice ale statului; dar celelalte s-au înălțat pe întregul mod de a gândi al națiunii, din copilărie, și pentru că nu există pentru copilărie un resort mai eficient ca religia, cele mai multe din statele vechi, în special cele asiatice, au fost mai mult sau mai puțin teocratice. Știu cât de mult se urăște denumirea aceasta, căreia i se atribuie, în majoritate, tot răul ce a apăsat vreodată omenirea; și nu voi pleda niciodată pentru vreuna dintre semnificațiile ei abuzive. Dar este în același timp adevărat că această formă de guvernământ nu a fost numai potrivită, ci și necesară speciei noastre, căci altminteri ea nu s-ar fi întins fără îndoială atât de departe și nu s-ar fi menținut atâta vreme[1].

Istoricismul este cât se poate de evident. Pledoaria pentru conservarea dimensiunii antice, pentru întoarcerea la origini, păstrarea legilor

[1] J. G. Herder, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit, 1785), p. 139.

ori preceptelor religioase așa cum au fost ele cândva la începuturile omenirii, ale popoarelor, ale statelor sunt definitorii pentru romanticul german. Firele care ne leagă de ancestral se pot înnoda. Exemplului iudaic și egiptean, Herder îl adaugă pe acela grec. Legile naturale care indică mersul istoriei grecești sunt cât se poate de limpezi. Teoreticianul preia serviciile zoologiei și botanicii spre a explica migrația popoarelor dintr-o zonă într-alta și spre a putea susține că trăsăturile lor nu numai că nu dispar, ci înfloresc: „…aceleiași semințe nu i-ar merge veșnic mai bine pe aceeași zonă de pământ, dar că, la timp răsădită în altă parte, ea poate să dea roade mai bune și mai vii". Și aici, ca și în alte părți, Herder caută să justifice transferul poporului german dinspre Asia spre Europa. Cartea intitulată *Geist der Völker*[1] confirmă cu prisosință acest fel de a privi problema identității și, prin mijlocirea ei, criza de conștiință a comunității germane. Gândirea politică exprimată în termenii herderianismului reflectă procesul căutării. Preocuparea pentru originea caracterelor și, odată cu aceasta, pentru descoperirea diferențelor dintre grupurile umane este obsesivă. Educația și felul de a gândi al fiecărui popor sunt genetice, observă Herder. De aici și concluzia că spiritul este rezultatul limbii, sufletului și senzațiilor inconfundabile ale unui popor. Toate etnonațiunile își descoperă în propriul lor mod de viață știința, religia, mișcarea sufletului, trecutul antic, bucuriile și suferințele lor. Generalizările au tendința de a crea imagini oraculare în mintea cititorului.

> Starea naturală a omului este starea societății; căci în mijlocul acesteia este născut și educat, spre ea îl duce instinctul ce se trezește al minunatei sale tinereți, și cele mai scumpe nume de pe lume: tată, copil, frate, soră, iubit, prieten, tutore, sunt legături ale dreptului natural care se află în starea fiecărei societăți umane originare. Odată cu ele sunt întemeiate și primele cârmuiri între oameni: rânduielile familiei, fără de care specia noastră nu poate dăinui, legile pe care natura le-a dat și pe care le-a și îndrăgit mult

[1] *Idem, Geist der Völker*, Jena, 1935, pp. 38–46.

de la sine. Vrem să le denumim prima treaptă a rânduielilor naturale; ele vor rămâne oricum și cea mai înaltă și ultima“[1].

În accepțiunea herderiană, natura ar reprezenta un dat fundamental, în absența căruia nicio interpretare nu ar atinge esența particularismelor social-naționale. Or, tocmai particularismele fac obiectul curiozității teoreticianului. Modalitatea de a vedea lucrurile îl apropie pe Herder, o dată în plus, de imitarea științelor naturii. Astfel, el este în măsură să susțină teoria potrivit căreia patria nu poate fi reprezentată decât de un singur popor, considerând că statele întinse, respectiv imperiile sunt incapabile să supună populații având caractere distincte. Sunt nefirești acele entități care amestecă în chip sălbatic speciile umane. Ideea de consangvinitate este conținută în speculațiile scriitorului, pasiunea pentru afirmarea coeziunii patriotice în temeiul apartenenței la același popor fiind scopul însuși al demonstrației herderiene.

Natura educă familii; statul cel mai natural este prin urmare tot un singur popor. Timp de milenii acesta se păstrează în el și poate fi format în modul cel mai natural, dacă prințul său congener o dorește; căci *un popor este atât o plantă a naturii, cât și o familie*, cea dintâi însă cu mai multe ramuri. Ca urmare, nimic nu pare atât de vădit contrar scopului guvernărilor decât mărirea nefirească a statelor, amestecul sălbatic al spițelor umane și al națiunilor sub un singur sceptru. Sceptrul omenesc este mult prea mic și slab pentru a i se putea supune componente atât de potrivnice; ele sunt, prin urmare, încleiate laolaltă într-o mașină șubredă, care se numește mașina de stat, fără viață interioară și fără simpatia reciprocă a părților. Imperii de genul acesta... apar în istorie ca acele simboluri ale monarhiilor în visul profetului, când capul de leu s-a unit cu coada balaurului și aripa vulturului cu piciorul de urs, într-o singură alcătuire statală lipsită de coeziune patriotică. Ca niște

[1] *Idem, Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit, 1785), în Herder, *Scrieri despre limbă*…, p. 168.

> telegari troieni se apropie unele de altele aceste mașini, garantându-și unele altora nemurirea, căci fără caracter național nu este viață în ele, iar pe acești prizonieri siliți a conviețui, doar blestemul soartei i-ar putea osândi la nemurire; căci tocmai arta statală care le-a produs este aceea care se joacă cu popoarele și cu oamenii întocmai ca și cu niște trupuri neînsuflețite. Dar istoria arată pe deplin că aceste unelte ale orgoliului uman sunt de lut și că pot, ca tot ce e argilă pe pământ, să se spargă sau să se dizolve...“[1]

Literatul restrânge înțelegerea administrației statale la ideea de organicitate etnonațională. Imperiile învecinate Prusiei care dominau arealuri întinse fuseseră de neconceput pentru fanteziile unor ideologi din familia lui Herder. El asemăna poporul unei plante, la fel cum descoperea o singură rădăcină în cazul oricărei comunități umane vorbind o anume limbă. Herder critica monarhia habsburgică, respingând ideea statului multicultural. El nu era deloc străin de viața politică ce se desfășura sub ochii săi. Mesajele din teoriile speculative conțin un mare entuziasm politic. Atunci când s-a pronunțat împotriva ideologiei reformist-luministe profesate în monarhia habsburgică ori împotriva supunerii multiplelor identități față de o autoritate străină, teoreticianul *Sturm und Drang*-ului se gândea la „statul cel mai natural“, care în accepțiunea sa putea fi doar statul unui „singur popor“. Herder miza pe popor și nu pe stat, pe existența unor date naturale ale acestuia care nu se lasă „distruse“ indiferent de timp și spațiu. Pentru el, *Volk*-ul nu îmbătrânește niciodată, pe când statele au o tendință spre dezvoltare, dar și spre disoluție. Potrivit romanticului, statul ar trebui să cultive bunele raporturi între oameni, să conserve energiile, să aspire spre un țel comun, să unească acele capete luminate și mâini active spre un scop unic: „binele național“. A nu se înțelege că scopul comun e echivalent cu a lupta împotriva naturii lucrurilor.

---

[1] *Ibidem*, p.175.

5.

PURISMUL *VOLK*-ULUI ŞI NAŢIUNEA ORGANICĂ

Herder visa la o Germanie etnonațională și, prin extensie, la o Europă a etnonațiunilor, în care fiecare urma să-și cultive o identitate distinctă în raport cu limba, tradițiile, gândurile, rădăcinile. „Potrivit situației noastre germane, sunt demne de glorie toate strădaniile care, pe lângă faptul că răspândesc lumină, tind să strângă laolaltă lumina pentru a da naștere unei flăcări comune". Apropierile sau interferențele culturale sunt văzute ca periculoase, o deturnare de la ambiția de conservare a grupurilor așa cum au fost ele create de natură. Purismului *Volk*-ului îi este asociat purismul limbii, dator a reține în primul rând ceea ce diferențiază. „Ați urmărit vreodată desfășurarea unei educații germano-franceze? Pentru germani, pustiu și uscăciune!" Din unghiul de vedere al lui Herder, limba este destinată cultivării sentimentelor celor mai profunde. Prin urmare, o educație franceză nu ar face decât să provoace rătăciri ale spiritului german. El făcea astfel aluzii la comportamentul intelectualilor berlinezi din anii luminismului, timp în care franceza devenise limba preferată a casei regale, dar și a mediilor burghezo-aristocratice prusiene[1].

Închiderea, aplecarea spre egoul colectiv este preferința romanticului. Fantasmagoria merge până la promovarea distincțiilor radicale privind pedagogia etnonațiunii. După Herder, patriotismul

[1] Victor Neumann, *Tentația lui homo europaeus*, ediția a II-a, Editura All, București, 1997.

presupune a te curăța de zgură. Tot ce este străin sau este contaminat de contactele cu vreo alteritate se cuvine să fie respins. Etnonațiunea va reține că nu este important cum se reflectă ea în ochii altora, ci cum se prezintă în propriii ochi. „Cu acest sentiment trebuie să se asocieze în mod necesar scârba și disprețul pentru orice revărsare zadarnică a membrilor unei națiuni în țări străine, pentru amestecul inutil în treburile externe, pentru orice imitație și participare fără rost la ceva care tulbură treburile, datoria, liniștea și bunăstarea noastră[1]… Cu alte cuvinte, orice ieșire în afara cercului creionat de o apartenență fixă subminează identitatea. Cine părăsește „matca" proprie este pierdut, susține Herder.

Să fie aceasta prefigurarea teoriei rasiale? Spre deosebire de Hegel, Herder nu a avut pretenția de a urmări sistematic transubstanțierea spiritului în sânge[2]. Opera sa – care a stat la baza evoluției gândirii politice în epoca afirmării naționalităților – nu poate fi însă ignorată ori tratată superficial, mai ales că vulgarizase cel mai bine tezele conținând teoria etnonaționalistă. În timp ce prin Hegel nu avem acces la istorie, ci la încercarea elaborării unei doctrine asupra trecutului, prin Herder aflăm care este relația dintre specie și gândirea politică. Esențialismul istoricist practicat de Herder nu este nici el istorie. Cu toate acestea, conceptul de *Volksgeist* dezvoltând ideea monadei leibniziene atrage un număr impresionant de intelectuali. Originalitatea lui Herder consta în aplicarea doctrinei biologiste la istorie. Peste *Volksgeist*, Herder impune conceptul vitalist având conotații teleologice. În felul acesta el articulează evoluția istoriei umane în sensul evidențierii semnificațiilor ei generale. Între importantele concluzii ale romanticului – devenite punct de atracție pentru o pleiadă de învățați ai secolului al XIX-lea – a fost și aceea potrivit căreia transformările care au loc în istoria omenirii emană direct de la o forță supranaturală. Doar intervenția providențială

[1] J. G. Herder, din prelegerea „Despre nemurirea omenească", în *Idem Scrieri despre limbă*…, p. 194.

[2] K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.

poate, în momente critice, inculca o nouă viață în materia moartă. Elias Palti este de părere că atât caracterul ireversibil al istoriei văzut de Herder, cât și istoricismul său radical erau precare. Dincolo de orizontul de probleme specific luminismului, gândirea lui Herder fusese stimulată de istoria naturală, aflată între ideea de *fulguratio* și aceea de *evolutio*. Vitalismul herderian reproduce mai bine și mai explicit corelațiile tipice ale epocii luministe: geneza întâmplătoare a noii ființe și determinismul absolut din dezvoltarea sa de mai târziu. Problema care aștepta o rezolvare și în jurul căreia se concentrase creația târzie a lui Herder (dar și aceea a multor altor gânditori din prima jumătate a secolului al XIX-lea) privea dilema: cum să introduci o componentă dinamică în matricea gândirii preexistente – care exclude orice idee transformistă – fără a apela la acțiuni misterioase și la puteri supranaturale?

În spațiul de limbă germană teoria herderiană ajunsese foarte repede una de notorietate. Apoi, cărțile fuseseră relativ ușor de tradus, circulația lor în epoca pașoptistă indicând incredibila receptare pe suprafața întregii Europe continentale. La cehi, maghiari, români, sârbi, greci devenise o referință aproape obișnuită. Conținutul lui *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* a avut impact în cele mai diverse medii, fără ca întotdeauna colportorii spiritului său poetic să cunoască neapărat volumul și numele autorului. În Franța, Quinet nu numai că a tradus *Ideen*, dar preluase în propriul său bagaj o mare parte din speculațiile cuprinse în teoria herderiană. Între gânditorii politici de limbă maghiară care l-au admirat se număra István Széchenyi, iar printre transilvănenii de expresie română, Gheorghe Barițiu și Ioan Maiorescu. În Moldova, fusese citit de Mihail Kogălniceanu, în vreme ce în Valahia devenise reper pentru pașoptistul Nicolae Bălcescu. Herderianismul a fost un reper pentru toți acei cărturari-ideologi care au susținut diferențialismul etnic, prin intermediul lui construindu-și doctrina etnonațională. În fapt, astfel au fost promovate interesele aristocrației feudale care acceptase câteva elemente formale ale modernizării. Colectivitatea a rămas să fie tratată ca o ficțiune, privilegiații uzând – cu unele excepții notabile – de propaganda etnoculturală spre

a accede la putere. Imitând un model cultural-politic generat de inteligența germană, elita central, est și sud-est europeană nu a fost în măsură să genereze decât o emancipare limitată, restrânsă la aspirațiile propriului grup privilegiat. Ignorând retardarea maselor din regiunile lor de baștină, ea practicase teoria *Volksgeist*-ului, fiind incapabilă să dezvolte un curent liberal aidoma aceluia vest-european.

Ernest Renan a profesat o teorie politică în care a arătat consecințele ideii de națiune organică. El s-a referit direct la colegii germani explicând ce anume era malefic în ideologia politică edificată pe națiunea culturală, respectiv de ce în această ideologie se găsește sămânța viitoarelor războaie. A spune astăzi că teoria lui Renan privind națiunea – „un plebiscit de fiecare zi" – nu era utilă popoarelor din Imperiul Habsburgic pe motiv că nu le aducea recunoașterea dreptului lor la diferență politică, așa cum susține Holmes Sundhausen, înseamnă a nu lua în considerare, pe de o parte, handicapul social-economic și cultural-politic al zonei, pe de alta, enorma influență a *Sturm und Drang*-ului și a ideilor fabricate de acesta cu ecou în regiunile de la est și sud de Viena. După ce aserțiunile lui Herder și ale congenerilor săi deveniseră cunoscute în imperiu, au debutat revoltele în temeiul dreptului la diferență. Era o competiție ideologică în care imperiul a pierdut teren și în care s-a arătat insuficient de pregătit. Propriii săi lideri deveniseră victime ale teoriei *Volksgeist*-ului și a *Kulturnation*-ului, ceea ce a contribuit la răspândirea unei gândiri politice iraționale. A fost vorba de acea gândire politică ce a deschis seria contestărilor reciproce dintre comunitățile umane care coabitau de sute de ani; a fost gândirea ce a stimulat războaiele civile și interminabilele revendicări teritoriale în temeiul dreptului natural, al originii, al istoriei speciei și al supremației limbii. Teoria lui Renan se opunea construcțiilor noționale organice (etnonațiunii) și prin aceasta se distingea fundamental de teoria lui Herder. Respingerea de către intelectualii din Imperiul Habsburgic a acestui model nu a fost urmarea distincției între cele două teorii identitare, ci a fost rezultatul educației în limba germană, ceea ce a făcut posibilă

confuzia ideologică și subminarea treptată, din interior, a structurilor imperiale. Totodată, acest din urmă exemplu arată că Prusia, și mai târziu Germania, avea să devină principalul competitor extern al habsburgilor în ocuparea și dominarea Europei Centrale, de Est și de Sud-Est. În fine, reprezentanții intelectualității Europei Centrale, de Est și de Sud-Est nu beneficiau de un public pregătit nici pentru una, nici pentru alta dintre teoriile identității naționale. De aceea ei au adoptat poziția elitistă.

În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea a existat o preocupare pentru istoria conceptelor. Termenul de *Begriffsgeschichte* (istoria conceptelor) – aparent moștenit de la Hegel – indică vechimea preocupărilor pentru istoria limbii și pentru lexicografie. Cert este că luminiștii și romanticii s-au adresat tuturor disciplinelor, folosind în primul rând metodele istorico-filologice. Ei au ajuns însă la rezultate parțiale, adesea irelevante din punctul de vedere al științelor sociale de astăzi. Tocmai de aceea suntem nevoiți să verificăm toate sursele lor printr-un studiu hermeneutic, să pornim de la noțiuni sau cuvinte-cheie, unele devenite concepte-cheie, spre a încerca reconsiderarea istoriei conceptelor. Avantajul cercetătorului de acum este că are posibilitatea de a-și întemeia considerațiile pe alte constrângeri metodologice, potrivit cărora societatea și limba sunt fundamentale în înțelegerea fenomenelor istorice.

Herder nu luase în considerare factorul social, așa cum nu luase în seamă contribuțiile teoretice ale lui Locke sau Montesquieu la construcția instituțiilor specializate ale statului. Teoria istoriei și a identităților colective presupunea cunoașterea evoluției societății și a semnificațiilor limbii[1]. Or, analiza paragrafelor de mai sus nu confirmă o asemenea înțelegere a trecutului și nici a problematicii umane. Astăzi, de pildă, suntem în măsură să admitem în temeiul

[1] Vezi în acest sens proiectul monumental privind istoria conceptuală materializat în seria de șapte volume intitulate *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, editat de Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Ernst Klett, J.C. Cotta, Stuttgart, 1972–1997.

studiilor fundamentale că o istorie nu se întâmplă fără vorbire, dar nici nu este identică vorbirii. Există evenimente, conflicte, reconcilieri facilitate prelingvistic prin intermediul semnelor. Ele au loc tot în virtutea articulării lingvistice. „Cu cât sunt mai articulate unitățile de acțiune" – afirmă Kosseleck – „cu atât mai importante devin condițiile comunicării lingvistice"[1]. S-a observat că filtrul lingvistic nu conduce la reducerea întregii istorii la istoria limbii și că reflecția lingvistică este influențată de presiunile transformative ale istoriei, de

[1] Vezi Reinhard Koselleck, *Social History and Begriffsgeschichte*, în *History of Concepts. Comparative Perspectives*, Edited by Iain Hampsher Monk, Karin Tilmans, Frank van Vree, Amsterdam Universitz Press, 1998, p. 26. Reinhart Koselleck atrage atenția că există întotdeauna o diferență între istoria în desfășurare și facilitatea ei lingvistică, în sensul că niciun act vorbit nu este actul în sine. Ceea ce trebuie reținut este că actul vorbit contribuie la pregătirea și îndeplinirea actului propriu-zis. Există situații în care un cuvânt poate declanșa acțiuni cu multiple consecințe irevocabile. Un exemplu flagrant este ordinul lui Hitler de invadare a Poloniei, caz în care relația dintre actul vorbit și actul în sine a fost clară. Convingerea sa este că istoria se face prin societate și limbă, ceea ce nu permite concluzia că am fi în măsură să scriem o *histoire totale* în ideea școlii de la Annales, mai precis, în accepțiunea lui Fernand Braudel. O istorie totală a societății și o istorie totală a limbii nu pot fi proiectate una peste alta. Vezi Reinhart Koselleck, *Social History and Begriffsgeschichte*, în *History of Concepts*…, p. 25. Cât privește *istoria totală*, ea întâmpină obiecții de îndată ce admitem că dobândirea cunoașterii poate fi un proces autocorectiv și nu un sistem metafizic atotcuprinzător. O reținere asemănătoare – păstrând proporțiile – se poate formula și în situația lui Herder, respectiv, în cazul metodei ce stă la baza recuperării istoriei universale promovate de romanticul german. Observația potrivit căreia, „când istoria socială și istoria conceptuală sunt legate una de alta, definirea diferenței implicate reciproc relativizează pretenția fiecăreia la universalitate" (cf. Koselleck**,** p. 26)**,** îmi pare a fi una dintre marile descoperiri metodologice ale secolului XX în absența căreia nu se mai pot face estimări temeinice asupra evenimentelor, faptelor, textelor, în general asupra fenomenelor trecutului. Un motiv în plus spre a lua distanța critică în raport cu încercările oricărui predecesor care a supraevaluat rolul teoriei deterministe ori a profesat o metafizică a istoriei, indiferent care a fost aceasta. După Koselleck, primatul antropologic al limbii în reprezentarea istoriei indică faptul că avem nevoie de aceasta în special spre a fi în măsură să stabilim ce anume a fost lingvistic determinat într-o acțiune trecută și ce nu (cf. *op.cit*., p.28).

condițiile sociale specifice unei epoci date. De aici a rezultat utilitatea cunoașterii evoluției conceptelor fundamentale în istorie[1].

Învățații germani de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea au preferat un discurs sentimental, adesea depășind cadrul real. Herder a fost unul dintre acei ideologi care în epoca tranziției spre modernitate s-a aventurat în a formula teorii speculative fără a fi avut întotdeauna suport în realitatea imediată. Nici cercetările

[1] Cea mai fecundă perioadă de studiu pentru dezvăluirea proceselor care au afectat societatea și au produs mutații conceptuale este aceea cuprinsă între secolul al XVI-lea și al XIX-lea. Este vorba de așa-numita *Sattelzeit*, adică de timpul istoric în care se petrece tranziția spre modernitate în regiunile vest-europene. Există aici posibilitatea de a aborda atât contribuția luministă, cât și aceea romantică. Ceea ce îmi pare foarte important pentru tema noastră este analiza interferențelor dintre ideile luministe și acelea romantice, mai ales că o obiectivă dezvăluire a operei herderiene va trebui să ia în considerare spațiul Europei Centrale și Est-Centrale. Diferențele în raport cu statele occidentale vor fi mai lesne de înțeles. Spațiul și timpul istoric în care ele au apărut nu pot fi ignorate ca urmare aspirațiilor culturale diferite. Apoi, amestecul de principii dintre cele două curente este vizibil cu precădere în Europa Centrală și Est-Centrală, fapt care adesea nu a fost evaluat. Dacă proiectul german privind rediscutarea istoriei conceptuale a ținut seamă de sugestia făcută de Koselleck în dizertația sa din 1968, intitulată *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeinen Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, proiectul englez a luat în considerare evoluția gândirii politice britanice folosindu-se de contribuția științifică a lui J.G.A. Pocock, Gordon J. Schohet și Lois G. Schwoerer din *Varieties of British Political Thought 1500-1800*. Un al treilea proiect – discutat chiar în cuprinsul volumului *History of Concepts. Comparative Perspectives* de către Pim den Boer – este acela olandez, care așază în centrul atenției rolul jucat de istoria Țărilor de Jos în secolul al XVII-lea. Periodizarea distinctă a celor trei proiecte derivă din istorii distincte, de unde și definirea diferită a unora dintre conceptele-cheie. În același volum, Iain Hampsher-Monk atrage atenția asupra unor necesare distincții între istoria conceptuală anglofonă și aceea germană, iar Pim den Boer asupra trăsăturilor specifice limbii și culturii olandeze influențate de cultura germană și de aceea britanică generând experiențe diferite ca urmare a confruntării diferitelor tradiții. Ce se cuvine a fi reținut din studiul dedicat de istoria conceptuală lui *Sattelzeit*? Există patru procese distincte care afectează societățile în curs de modernizare: 1. localizarea; 2. democratizarea; 3. ideologizarea (mărind susceptibilitatea conceptelor de a face abstracție de referințele sociale și istorice concrete); 4. politizarea. Potrivit unei astfel de distincții, textele lui Herder se înscriu în procesele de localizare, ideologizare și politizare.

științelor sociale și politice nu se aflau într-o fază care să stimuleze ori să pretindă o prea mare rigoare. Totuși, faptul că Immanuel Kant avusese serioase rețineri față de herderianism nu poate fi rezumat doar la polemica dintre luminiști și romantici. Luminist – până la un anumit punct – fusese și Herder. El a beneficiat în mare măsură de creațiile literare, filosofice și istoriografice ale *Aufklärung*-ului. Mai mult, ideile au fost formulate pornind de la studiile contemporanilor săi. Influențând decisiv inteligența Europei Centrale, de Est și de Sud-Est – aspect insuficient observat – herderianismul a rămas reperul dintâi al identitarismului în multe din regiunile amintite, inclusiv în spațiul de limbă germană. *Etnoculturalismul* și *statul-națiune* construit pe spiritualitatea unei singure *etnii* (*Volk*) este o teorie încă activă, ceea ce este lesne de observat în cultura și în cele mai multe dintre discursurile politice din fostele state comuniste. Continuitatea – aproape incredibilă pentru aceia ce ignoră mersul ideilor politice – nu poate fi pusă doar în seama gândirii speculative herderiene sau a romanticilor care l-au urmat. Ea se cuvine a fi privită deopotrivă prin prisma condițiilor interne ale zonei care arareori au permis rupturile între diferitele timpuri istorice și politice.

NAŢIUNEA: SEMNIFICAŢIILE UNUI CONCEPT ISTORICO-POLITIC

1.

CE ESTE O *NAŢIUNE?*

Sub titlul *Qu'est-ce qu'une Nation?* (Ce este o națiune?), Ernest Renan a susținut o conferință la Sorbona în 1882 în care a încercat pentru întâia oară să lămurească sensul conceptului de *Națiune* din diverse perspective. Socotit astăzi un text major al istoriei ideii naționale în Franța[1], el este deopotrivă un reper pentru interpretarea diferitelor accepțiuni ale conceptului de *Națiune* în culturile europene. Văzut prin prisma totalitarismelor secolului XX, *Qu'est-ce qu'une Nation?* conține un mesaj vizionar, arătând cum „funestele erori" terminologice pot genera mari tragedii. Din perspectiva culturii politice a Europei Centrale, de Sud-Est și de Est, textul are relevanță în măsura în care sugerează că în aceste zone a fost îmbrățișată o altă accepțiune istorică a conceptului de *Națiune* comparativ cu aceea cunoscută în Franța, Anglia, Olanda. Conferința lui Renan poate contribui la observarea orientărilor doctrinare confuze ale trecutului și ale prezentului: mă gândesc mai ales la acele culturi în care continuă să se atribuie sensul de *Națiune* unor grupuri etnografice. Scris sub influența războiului franco-prusac din 1870, *Qu'est-ce qu'une Nation?* a fost precedat de studiul intitulat *La guerre entre la France et l'Allemagne* (Războiul între Franța și Germania)[2]. Voi

[1] Raoul Girardet, *Présentation,* Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation? et autres écrits politiques*, Imprimerie Nationale Editions, 1996, p. 223.

[2] Ernest Renan, *La guerre entre la France et l'Allemagne,* în *Idem, Qu'est-ce qu'une Nation? et autres écrits politiques*, pp. 161–187.

analiza mesajul lui Renan cu gândul de a sugera importanța temei atât din punctul de vedere al construcției Europei unite, cât și din acela al integrării fostelor state comuniste în proiectata federație europeană.

Care este observația care stă la baza analizei lui Renan? *Națiunea* este o „idee clară în aparență, dar care poate deveni periculoasă prin greșita înțelegere". Formele de existență umană au fost foarte variate în istorie, ele neputând fi confundate unele cu altele fără a crea serioase inconveniențe în înțelegerea trecutului și a prezentului. De pildă, cetățile Atena și Sparta au avut o organizare distinctă în raport cu autonomiile statale în genul Franței și Angliei; marile aglomerații umane de tipul Chinei, Egiptului sau vechiului Babilon au fost diferite de Imperiul Carolingian, reunind mai multe țări; comunitățile fără patrie – cum au fost acelea evreiești în Antichitatea târzie și în Evul Mediu – și-au revendicat identitatea prin religie, ceea ce le-a creat un statut diferit de cel al comunităților unor confederații precum Elveția. Ernest Renan operează distincții în funcție de formele de coagulare social-politică, el arătând că nu poate fi folosită o singură umbrelă pentru toate identitățile, nu pot fi suprapuse perioadele istorice și nu poate fi asimilată ideea de comunitate religioasă, lingvistică sau rasială cu aceea de națiune.

„Antichitatea clasică a avut republici și regalități municipale, confederații și republici locale, imperii; ea nu a avut națiuni în sensul în care le înțelegem noi … Atena, Sparta, Sidon, Tyr sunt mici centre de un admirabil patriotism, dar acestea sunt totodată cetăți cu un teritoriu relativ restrâns. Înainte de absorbția lor în Imperiul Roman, Galia, Spania, Italia reprezentau ansambluri de comunități adesea legate între ele, dar fără instituții centrale, fără dinastii. Imperiul Asirian, Imperiul Persan, imperiul lui Alexandru nu au fost patrii. Nu au existat niciodată patrioți asirieni; Imperiul Persan a fost o vastă feudalitate. Nicio națiune nu își revendică originile de la colosala aventură a lui Alexandru, altminteri bogată în consecințe pentru istoria generală a civilizației. Imperiul Roman a fost mai aproape

de a deveni o patrie… A fost o mare asociație a păcii și civilizației, sinonimă cu ordinul. În ultima perioadă a imperiului s-a născut la nivelul sufletelor elevate, al preoților luminați, al cărturarilor, un adevărat sentiment al «păcii romane» opus haosului barbariei. Dar un imperiu de douăsprezece ori mai mare decât Franța actuală nu putea forma un stat în accepțiunea modernă."[1]

Renan avea solide cunoștințe despre universul antic, sintezele sale de istorie a evreilor, creștinismului și vieții lui Iisus fiind acelea care i-au oferit ocazia de a frecventa o mare varietate de izvoare și posibilitatea formulării unui discurs propriu asupra trecutului. L-a preocupat structura statală și mediul social. L-au fascinat marile personalități, ideile fecunde ale trecutului, dar nicicând o construcție metafizică a istoriei. Ceea ce este important este faptul că autorul lui *Qu'est-ce qu'une Nation?* a conștientizat necesitatea reinterpretării trecutului. Deși a sesizat că înțelesul faptelor se schimbă de la o epocă la alta, el a elaborat puncte de vedere ce trimit la o definiție contradictorie a ideii de *Națiune*. Pe de-o parte, el nu a asociat imperiul lui Alexandru cel Mare cu ideea de patrie sau cu aceea de *Națiune;* a făcut distincția între civilizația romană și statul francez, între cetățile antice și națiunile moderne. Într-un asemenea paragraf părea că respinge continuitatea între epoca Merovingienilor și Marea Revoluție Franceză din 1789[2]. Mai mult, avea să observe cu temei că existența unei națiuni „este un plebiscit de fiecare zi, la fel cum existența individului depinde de permanentele dovezi concrete puse în slujba vieții". Pe de altă parte, pe urmele lui Michelet și Quinet, Ernest Renan susținea că „predecesorii sunt aceia care determină cine suntem".

Aceste două modalități de a privi *Națiunea* sunt un bun exemplu al felului în care era înțeleasă opoziția între trecut și prezent, istorie și

[1] Idem, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, pp. 224–225.

[2] Gerard Noiriel, *The French Melting Pot. Immigration, Citizenship, and National Identity*, Forward by Charles Tilly, translated by Geoffroy de Laforcade, University of Minnesota Press, 1996, p. 11.

lege (sau sociologie), origine și contract, dreapta și stânga[1]. Geneza administrațiilor medievale revendicând teritorii este așezată de autor în legătură cu problema diferențialismului pe criterii de naționalitate. Invazia popoarelor germanice este considerată ca fiind aceea care a stimulat amintita diferențiere prin contribuția adusă la apariția aristocrației militare, impunerea dinastiilor, schimbarea fondului raselor, împărțirea teritoriilor vechiului imperiu occidental. Distincția absolută a comunităților după religie nu a mai fost posibilă pe fondul în care atât învingătorul, cât și învinsul își revendicau apartenența la creștinism. Faptul că populațiile germanice s-au adaptat condițiilor locului și au intrat într-un proces de asimilare este dovedit de amalgamările lingvistice, respectiv de coabitarea și mixarea cu locuitorii regiunilor cucerite. „În pofida violențelor extreme" prin care s-a caracterizat prima perioadă a cuceririlor, rezultatul a fost apariția statului franc. În epoca ulterioară lui Hugo Capet, statul devine o realitate administrativă în care existența diferențelor rasiale nu este amintită de nici un autor francez. Diferențele între nobil și țăran erau posibile, nu și între grupuri etnice.

La nivelul statului francez au fost acceptate condițiile sociale distincte, motivate prin educația transmisă ereditar, prin curaj și obiceiuri. Potrivit lui Renan, în Franța niciun cetățean nu știe dacă este burgund sau vizigot prin origine. Nu există zece familii care să își poată demonstra originea francă, fapt ce stânjenește toate sistemele genealogilor[2]. Fenomenul nu este identic în Turcia, unde politica de separare a naționalităților în funcție de religie a condus la grave consecințe. Autorul invocă exemplele Salonicului și Smyrnei, unde trăiau

[1] Problema a fost reluată de istoriografia contemporană franceză, care a ajuns la concluzia că asemenea supoziții privind relațiile directe de continuitate între două epoci istorice îndepărtate și mult diferite nu stau în picioare. Un exemplu îl oferă interpretările lui François Furet și Pierre Nora. Până la 1789 – observa Pierre Nora – ideea de națiune nu a inspirat nicio solidaritate, nicio conștiință colectivă, nicio configurație politică. Vezi Pierre Nora, *Nation,* în François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Revolution Française*, Flamarion, 1988, pp. 803–804.

[2] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, p. 228.

cinci-șase comunități, fiecare având amintiri proprii, dar aproape nimic în comun. Or, esența oricărei națiuni este că indivizii au multe lucruri în comun.

„Deci, *Națiunea* modernă este rezultatul istoric al unei serii de fapte convergente. Uneori, unitatea a fost realizată de o dinastie, cum este cazul Franței; alteori, de voluntarismul provinciilor, cum este cazul Olandei, Elveției, Belgiei; câteodată, printr-un spirit general care târziu a învins capriciile feudalității, așa cum s-a întâmplat în Italia și Germania. *Întotdeauna o profundă rațiune de a fi a prezidat la apariția acestor formațiuni*. Noi am avut surprize dintre cele mai mari, ca de pildă unificarea Italiei prin înfrângeri și dispariția Turciei prin victorii. Aceasta pentru că Italia este o națiune și Turcia nu este."[1]

Ar trebui să insistăm asupra unor idei ce rezultă dintr-o asemenea incursiune istorică. Mai întâi, să reținem că în Europa Occidentală nu are loc un proces liniar de modernizare și că tradițiile statale medievale joacă un rol de o intensitate diferită în emanciparea segmentelor sociale și în formarea națiunilor. Apoi, este important să ținem seamă de faptul că procentul alfabetizării a contribuit la organizarea statală în sens modern, chiar dacă în această direcție lucrurile evoluează lent sau foarte lent până la mijlocul secolului al XIX-lea. Este vorba de alfabetizarea în urma căreia – așa cum remarcase istoricul Eric Hobsbawm – școlile și universitățile se transformaseră în mari promotoare ale naționalismului[2]. Complementar observațiilor lui Renan, se cuvine să mai notăm că regiunile și populațiile aflate sub dominația imperiilor Turc și Habsburgic aveau o experiență diferită de cea a Occidentului, anii 1800–1848 indicând prima conștientizare a apartenenței la același grup în temeiul criteriilor comunitar-lingvistice și religioase. Să reținem că Turcia a fost într-adevăr un imperiu și nu o națiune, ceea ce nu a constituit o barieră pentru cultura turcă în asumarea conceptului de națiune în cursul secolului XX.

---

[1] *Ibidem*, pp. 228–229.

[2] Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789–1848*, Vintage Books, New York, 1996, p. 135.

Diferențialismul practicat în baza religiei nici nu era atât de malign pe cât a fost cel prusian pe considerente etnoculturale. Chiar și într-o evaluare teoretică a fenomenelor, va trebui să arătăm că Imperiul Otoman s-a remarcat prin toleranță față de diversitatea religioasă din Balcani. Este adevărat că problema formării etnonațiunilor în Balcani și a identificării lor cu tradițiile unui spațiu anume nu a fost încurajată de turci. Interesul Constantinopolului era de a conserva structura statal-imperială, lucru posibil prin exercitarea controlului asupra aspirațiilor politice regionale. În al doilea rând, Imperiul Otoman – aidoma acelora Habsburgic și Țarist – nu discuta politica externă prin prisma națiunii. Identitatea sa era puterea, întinderea, subordonarea populațiilor aflate în componență. Uneori, de pildă în cazul Habsburgilor, emanciparea și asigurarea statutului de cetățeni egali în fața legii pentru toți locuitorii de pe teritoriile coroanei – indiferent de limba și tradițiile lor – s-au dovedit a fi fost o măsură eficace. Ea s-a reflectat în coabitarea relativ pașnică a entităților cultural-lingvistice.

Pe ce criteriu se bazează dreptul național? Care este semnul după care recunoaștem apartenența unui individ sau a unui grup la o națiune? Ce fapte concrete pot fi invocate în favoarea semnului distinctiv al unei națiuni? Întrebările deveniseră seducătoare în secolul al XIX-lea și aveau să fie reluate în scopuri politice de-a lungul secolului XX. Pentru mulți intelectuali răspunsul era unul singur: rasa. În locul unor fanteziste puneri în discuție, analiza lui Ernest Renan este una rațională, întemeiată pe un demers critic și pe argumente. Gânditorul politic a acordat o atenție specială etnicismului (la vremea aceea termenul era folosit aproape exclusiv în sens rasist). În partea a doua a celebrei sale conferințe din 1882, fără a fi interesat și de consecințele receptării ideologiei lui *Völkischekultur* în Europa Centrală și de Sud-Est și căutând un răspuns la genul de interogații de mai sus, Ernest Renan era de părere că un concept ca acela de *Națiune* indică semnificații contrare oricărei tendințe etnografice. L-a preocupat dezavuarea falsei demonstrații a intelectualilor și politicienilor

germani ai timpului, potrivit căreia națiunea și țara s-ar întemeia pe o puritate rasială. Era epoca în care teza originii omului era larg popularizată, în care comparațiile dintre lumea barbară și cea modernă deveniseră o preocupare de bază pentru toți cei dornici să descopere arhetipuri și să demonstreze continuități și așa-anumite drepturi istorice. Concentrarea asupra ascendenței naționale a fost combinată cu darwinismul, de unde a rezultat că teoriile privind plantele și animalele trebuie aplicate la indivizi și la întregi popoare.

Puritatea sângelui și superioritatea prin cultură și origini își câștigaseră adepți numeroși în Prusia. Între motivațiile acestei orientări ar trebui amintite: lupta împotriva segregaționismului, conservarea cu orice preț a tradițiilor etnodiferențialiste și păstrarea „igienei rasiale" prin refuzul oricărui amestec de sânge. Iată ce scrie Renan despre această ideologie, întrezărind temeiul unuia dintre viitoarele sisteme totalitare:

„Dreptul germanismului asupra unei provincii este mai puternic decât dreptul locuitorilor acesteia asupra lor înșile. Așa s-a creat un drept primordial analog aceluia al regilor de drept divin. Principiul națiunilor a fost substituit cu cel etnografic. Acolo este o mare eroare, pentru că, dacă acest principiu devine dominant, civilizația europeană este pierdută. În vreme ce principiul națiunilor este just și legitim, dreptul primordial al raselor este îngust și plin de pericole pentru adevăratul progres"[1].

Istoricul are ca reper tradiția gândirii politice franceze și a celei engleze din secolul al XVIII-lea. Semnificațiile atribuite conceptului de *Nation* de către Marea Revoluție Franceză erau diferite de cele ale demersului teoretic al intelectualității germane. Nu este pentru prima oară când Renan stăruie asupra supraviețuirii reflexelor de tip feudal în cultura politică germană. Faptul că germanitatea este mai importantă decât dreptul individual sau că o idee abstractă poate fi ridicată la rang de lege și, deci, socotită mai presus de dorința comunității unui anume loc arată handicapul gândirii politice în timpul regimului

[1] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, p. 231

lui Bismarck. *Kulturnation* devine opusul conceptului de *Nation* în sensul său occidental. Interesul pentru conservarea stereotipurilor este vizibil în multe medii academice, literare și de presă. Îmbrățișată de elită, tema purității rasiale era atât de populară în Prusia anilor '60–'70 ai secolului al XIX-lea, încât orice reflecție rațională era greu, dacă nu imposibil de susținut. Mediile politice oficiale o încurajaseră. Pentru unii autori, rasismul se transformase în „legea educației germanice", sau în așa-zisa „fortăreață a educației germanice"[1]. Ideea de *Rasă* – ca și aceea de *Etnie* – nu are nicio acoperire istorică atunci când vorbim despre națiuni. Europa evidențiază o existență de lungă durată a populațiilor sale. Rădăcinile istorice trimit spre semnificații multiple, în vreme ce limbile și ethnosul nu intervin în formarea identităților politice. Habitatul sugerează existența unei civilizații, dar nicidecum a unei unități naționale pe bază rasială.

Criteriile etnografice sunt inoperante în discuția privind identitatea națională, precum și pe marginea oricărei teme politice aparținând istoriei moderne și contemporane. Dacă în cetățile Greciei antice sau în triburile Orientului Apropiat problema rasială putea fi luată în considerare, atunci nu același lucru se poate spune despre Imperiul Roman. Ernest Renan susține că „tribul și cetatea antică nu erau decât o extensie a familiei. În Sparta, în Atena, toți cetățenii erau înrudiți mai mult sau mai puțin". Nu avem motive să punem la îndoială faptul că realitățile omenirii fuseseră diferite în Antichitate. Începând cu Imperiul Roman, a avut loc „cea mai amplă ruptură de ideea de *Rasă*". Întinderea, mulțimea populațiilor, numeroasele orașe și provincii, precum și colonizările presupunând deplasări ale armatei și ale administrației au făcut imposibilă supraviețuirea oamenilor în condiții de izolare. Conservarea presupuselor rase nu mai fusese cu putință pe fondul existenței întinsei împărății a Romei.

Cum se explică excepționalismul german în contextul în care Europa medievalo-modernă s-a întemeiat pe civilizația cosmopolită a Imperiului Roman și a Imperiului Carolingian? Să fi rezistat Germania

[1] John Weiss, *Ideology of Death. Why the Holocaust Happened in Germany*, Ivan R. Dee Publisher, Chicago, 1997, pp. 64–79 și 80–96.

peste secole sub forma unei comunități de rasă? „Ce iluzie!… Franța este celtică, iberică, germanică. Germania este germanică, celtică și slavă…“ „Întregul Sud a fost galez. Întregul Est, începând de la Elba, este slav.“[1] Renan este încredințat că „discuțiile despre rase sunt interminabile și aceasta pentru că istoricii filologi și antropologii fiziologiști au luat cuvântul în două sensuri cu totul diferite. Pentru antropologi, de exemplu, *Rasa* are același sens ca în zoologie; ea indică o descendență reală, o origine prin sânge. Or, *studiul limbilor și istoriei nu ne conduce la aceleași diviziuni precum cele fiziologice* (subl. mea, V.N.)“[2].

Observația pare cu atât mai demnă de luat în considerare cu cât ea este făcută în epoca în care rasismul câștigase o enormă simpatie la nivelul elitei și începea să fie admirat de mase. În acord cu autorul textului *Qu'est-ce qu'une Nation*, voi spune că istoria Europei arată în primul rând o sumă de interese sociale și politice identice, o îndelungată luptă pentru afirmarea personalității umane, o interferență a tradițiilor religioase și culturale și sisteme asemănătoare de organizare comunitar-statală. Ea este un depozitar de mărturii umane diverse și convergente totodată, un teritoriu pe care nu l-au ocolit conflictele și tragediile. Într-un capitol dedicat problemei unității europene și vicisitudinilor sale, filosoful Isaiah Berlin sublinia faptul că există multe și importante similarități între indivizi, culturi, națiuni, pe vechiul continent. Diferențele sunt puține și, în general, lipsite de semnificații profunde[3]. Gânditorilor și propagandiștilor fanatici în susținerea ideii de *Națiune* prin sânge li se poate răspunde că trăsătura comună cea mai importantă a naturii umane – indiferent de limba vorbită, religia practicată, culoarea pielii, originea socială și așezarea istorico-geografică – este facultatea numită rațiune. Aceasta îl face capabil pe posesorul ei să înțeleagă adevărul în sens teoretic și practic al vieții. Ernest Renan invocase o sumă de argumente de bun-simț – o făcuse la nivelul științelor sociale contemporane lui – în

[1] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, p. 233.

[2] *Ibidem.*

[3] Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy, Princeton University Press, 1997, p. 175.

respingerea absurdului demers speculativ, istoric, filologic și filosofic al romantismului german.

„Ceea ce numim filologic și istoric rasa germanică este în mod sigur o familie distinctă în specia umană. Dar este ea o familie în sens antropologic? Nu, în mod sigur. Apariția individualității germane în istorie datează din secolele premergătoare lui Iisus Hristos. Se pare că germanii nu erau preocupați de un teritoriu la vremea aceea. Înainte de aceasta, ei se topiseră împreună cu slavii în marea masă indistinctă a sciților, fără a avea o individualitate a lor. Un englez este cu adevărat un prototip în ansamblul umanității. Or, acest prototip pe care îl numim impropriu rasa anglo-saxonă nu este nici bretonul din timpul lui Cezar, nici anglo-saxonul Hengist, nici danezul Knut, nici normandul Wilhelm Cuceritorul; este rezultatul tuturor acestora. Conștiința instinctivă care a prezidat construcția hărții europene nu a ținut deloc seama de rasă și primele națiuni ale Europei au fost națiuni rezultate în mod esențial din amestecul de sânge… Faptul rasei, capital la origini, întotdeauna a pierdut din importanța sa. Istoria umană diferă esențial de zoologie.“[1]

De unde izvorâseră supozițiile privind originea pură a unui grup de oameni? Cum s-a putut ajunge la asemenea neînțelegeri între intelectualii care în Secolul Luminilor se revendicaseră de la una și aceeași civilizație? Cine au fost adevărații promotori ai *Volksgeist*-ului (spiritul congenital al poporului, spiritul unei rase) și cum anume au promovat ei confuziile doctrinare amintite? Hamann, Fichte, Herder, întreaga mișcare literară germană cunoscută sub numele de *Sturm und Drang* au dus la o ruptură violentă de orientările clasicismului. În accepțiunea acestor scriitori, cheia rezolvării problemei naționale era inventarea poporului ca formă ideală a unității. Cum? Prin poezie. Herder era de părere că poetul este singurul capabil să îndrepte inima celor mulți în direcția în care vrea. El este un zeu pe pământ. De aici și până la asumarea poziției de vizionari și de întemeietori ai filosofiei lui *das Volk* nu a fost decât un pas. Ideea de consangvinitate străbate întreg discursul romantic german despre națiune și statul-națiune.

[1] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, pp. 234–235.

Așa se face că în accepțiunea culturii germane se strecoară ideii de genul: statul cel mai natural este acela format dintr-un singur popor, având trăsături caracteriale proprii, cântece proprii, limbă proprie și viață interioară specifică. Purismului lui *das Volk* îi este asociat purismul limbii, dator a reține ceea ce diferențiază. În *The Crooked Timber of Humanity*, Isaiah Berlin susține că acesta a fost debutul naționalismului și chiar al populismului, al cultului eroilor și al liderilor, al iraționalismului brutal[1].

În ceea ce îl privește pe Ernest Renan, el văzuse cu ochii săi cum anume evoluaseră ideile romanticilor; observase că limbilor li se acordase o importanță politică, folosirea lor fiind interpretată ca semn al rasei. Un asemenea fals avea să-i rețină atenția în analiza consacrată limbilor dintr-o perspectivă istorică. În accepțiunea lui, acestea nu puteau indica decât puține lucruri despre sângele aceluia care le vorbește. „În tot cazul, limbile nu se opun libertății umane atunci când este vorba de alegerea familiei…“[2]. Considerațiile exclusive privind limba – la fel ca atenția acordată rasei – conțin pericole și inconveniente. Renan nu s-a lăsat impresionat de încercările de limitare a universului cultural prin intermediul limbilor naționale. Înainte de a fi optat pentru o limbă sau alta, înainte de a fi dobândit însemne particulare de un fel sau altul, o apartenență la o cultură sau alta, omul a fost o ființă rațională. Acest principiu fundamental nu trebuie nicicând abandonat[3]. Faptul că propaganda culturală pregătise o ideologie a confruntărilor – cadru în care istoriografia și literatura au jucat un rol major – l-a determinat pe Ernest Renan să invoce faptele istoriei printr-o explicație coerentă și logică.

Ce putem obiecta în legătură cu teoria istoricului și gânditorului politic francez? În câteva ocazii pune accent pe istoriile antică și medievală în demonstrarea genezei națiunii moderne. Chiar dacă

[1] Isaiah Berlin, *op.cit.*, pp. 224–225; vezi și *Idem, Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, Edited by Henry Hardy, Princeton University Press, 2000, pp. 221–242.
[2] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, p. 236.
[3] *Ibidem*, p. 237.

suntem de acord cu teza că modernitatea are câteva repere în epocile anterioare, ea este în principal rezultatul unei rupturi de sistemul feudal. Între curțile regale medievale și organismele statale articulate în temeiul intereselor economice, politice și culturale ale lumii capitaliste sunt multe diferențe. Între comunitatea religioasă și de castă feudală și societatea modernă nu există decât vagi înrudiri. Statul condus de segmentul social al nobilimii, respectiv de un rege cu prerogative derivate din dreptul istoric și de o elită formată exclusiv pe cale ereditară provocase revolta noii nobilimi în Anglia, a stării a treia în Franța și a burgheziei comerciale în Olanda. Fusese o revoltă împotriva sistemului. Gândirea politică, tipologia organizațională și administrativă, legislația și instituțiile, structurile și ierarhiile sociale, aspirațiile culturale ale evului modern arată foarte clar existența unei lumi diferite față de cea feudală.

Ernest Renan a consacrat un spațiu prea întins argumentelor venite din alte timpuri, deși el părea conștient de faptul că abia contemporanii lui au formulat și pus în aplicare conceptul de *Națiune* modernă. Problema a rămas sub semnul controverselor până în ziua de astăzi, mai ales pentru că o parte a istoricilor revendică trecutul îndepărtat în pledoaria lor privind existența statului-națiune. De pildă, teoria „duratelor lungi" a lui Fernand Braudel – reieșind din studiul fenomenelor economice ale perioadei de tranziție de la medieval la modern – este discutabilă atunci când în centrul atenției se află examinarea instituțiilor, a societății și a gândirii politice. Ea creditează teza potrivit căreia noi am fi o simplă continuare a predecesorilor noștri. În *L'Identité de la France*, Braudel susține că națiunea franceză ar fi una și aceeași începând cu Evul Mediu. Deși se oprește cu studiile sale în pragul secolului al XIX-lea, el lasă să se întrevadă că ultimii două sute de ani nu au adus nicio modificare a conceptului de *Națiune*[1].

O cuprindere nuanțată nu va omite să sublinieze faptul că acolo unde amestecul între principiile vechi și cele noi a fost posibil, acolo s-a petrecut un gen de continuitate între epoci. Să reținem însă că este în

[1] Vezi în acest sens observațiile pertinente ale lui Gerard Noiriel, *op.cit.*, pp. 39–41.

discuție o continuitate care, uneori, blochează tocmai înrădăcinarea în modern. Mă refer la câteva regiuni care s-au confruntat cu un lent proces de tranziție determinat tocmai de conservatismul vechiului segment politic dominant. În Ucraina, persistența obiceiurilor feudale și a structurilor politice antagonice în secolul al XVIII-lea a împiedicat pentru multă vreme modernizarea. Aristocrația dorea cu orice preț să-și păstreze privilegiile, astfel încât ea ignorase orientarea noului ev. Comerțul, conflictele militare și migrația (în special dinspre Rusia) au sfârșit prin a impune noile idei, dar au consacrat totodată și tensiunile interetnice[1]. Acest exemplu stăruie asupra unui fel de continuitate în sens contrar aceluia susținut de Michelet sau Braudel. Comparând teoria lui Ernest Renan cu aceea a „duratelor lungi" a lui Braudel sunt tentat să spun că teoria susținută de Renan este mai potrivită multiplelor identități europene care astăzi încearcă să afle mai mult ceea ce le unește și mai puțin ceea ce le desparte. Din punctul de vedere al istoriei conceptuale, textul lucrării *Qu'est-ce qu'une Nation?* se dovedește a fi mai bine articulat în raport cu discursul pe aceeași temă al istoricilor din familia lui Braudel. Multe dintre explicațiile lui Renan rezistă la o analiză peste timp și aceasta pentru că au avut ca obiectiv evaluarea uneia dintre marile erori de gândire politică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Semnificațiile conceptului modern de *Națiune,* așa cum le-a văzut Renan, sunt cu atât mai atractive cu cât erorile de interpretare din „secolul naționalităților" au fost reactualizate în mai multe perioade istorice ulterioare.

Qu'est-ce qu'une Nation? trimite la fapte și exemple din trecut, dar are în vedere și prezentarea condițiilor în care a putut apărea *Națiunea* modernă și decodarea sensului ei politic. Îmbogățirea de ordin documentar datorată cercetărilor din ultima sută de ani este importantă doar în măsura în care deschide și alte unghiuri interpretative. Istoria

[1] Cf. A. Dvornichenko, „Istoriia Ukrainy I problema srednovekovoi vostochnoslavianskoi Gosudarstvennosti" (Istoria Ucrainei și problema medievală a statalității est-slave), în *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta,* Seriia 2: Istoria, Iazykoznanie, Literaturovedenie, 1993, nr. 3, pp. 13–24. În Moldova, Valahia și Transilvania, istoria indică izbitoare asemănări din acest punct de vedere.

presupune însă un mod de înțelegere a faptelor, a categoriilor și a conceptelor. Contribuția intelectuală particulară așa cum o remarcăm la Ernest Renan a avut și are rosturi remarcabile în cunoașterea pozițiilor dogmatic-obscure și în sublinierea incapacității unor intelectuali și politicieni de a răspunde la problemele timpului. *Qu'est-ce qu'une Nation?* a făcut carieră atât ca text fundamental al istoriei istoriografiei, cât și ca reper în istoria gândirii politice moderne și contemporane. Renan s-a numărat printre puținii gânditori moderni care au fost capabili să observe că neînțelegerea franco-germană putea să degenereze dintr-un conflict local într-unul continental și mondial. Accentul pe diferențele de natură conceptuală arată cât de revelatoare pot fi în anumite împrejurări atributele acordate conceptului de *Națiune*. Analizate din punctul de vedere al intereselor Europei de ieri și de astăzi, studiile lui Renan contribuie la o mai bună înțelegere a relației dintre particular și general, dintre național și transnațional. Multe rămase nerezolvate, aceste interese se referă la problema echilibrului european.

Am văzut că în conceptul de *Națiune* modernă fusese inclusă o unitate a conștiinței vizibilă în gândul, sentimentele și acțiunile membrilor societății. Conceptul a devenit unul revoluționar de îndată ce prin el s-a înțeles abolirea privilegiilor feudale. Faptul că Europa Occidentală a acceptat transferul de suveranitate de la regele de drept divin la parlament sau la adunarea reprezentativă indică în mod cert geneza unei alte lumi. Cât privește invenția „spiritul poporului", ea nu reflectă o transformare de natură politică. Ea exprimă însă o confuzie terminologică de care s-a servit o parte a inteligheției secolelor al XIX-lea și XX spre a înlocui pedagogia emancipării de sub servituțile medievale cu o ideologie de grup doar aparent favorabilă emancipării maselor. Astfel – în câteva zone ale Europei – a fost prelungit modul de a gândi și a face politică al elitei nobiliare feudale. Etnocultura generând așa-numita etnonațiune a fost conceptul care a servit amintitei legături peste timp. Modernizarea formală și doar în beneficiul unui segment social dominant este demonstrată de statisticile economice, absența

unei clase de mijloc, existența analfabetismului în epoca industrializării și supraviețuirea relațiilor feudale în mediul rural.

Propagarea falsurilor genealogice prin intermediul studiilor istorice – invocate în același sens și cu deplin temei de Ernest Renan – a pregătit nu numai o comodă perspectivă culturală, ci și o ideologie cu grave repercusiuni. Excesul de autoritate a fost folosit în numele ideii de categorie socială suprapusă, cu drepturi nelimitate dictate de reale sau imaginare origini princiare. Istoriile începutului modernizării în Prusia și Germania de mai târziu, Grecia, Austro-Ungaria, Serbia, România, Bulgaria sunt pline de asemenea exemple. Iată de ce studiile de istorie conceptuală au o dată mai mult motive serioase să atragă atenția că orice explicație credibilă privind trecutul se bazează pe cunoașterea limbii scrise a unei epoci. Putem să studiem foarte bine orice perioadă istorică – remarca Otto Brunner („maestrul istoriei constituționale medievale") – de îndată ce reconstituim limbajul folosit de oamenii ei în vederea conceptualizării aranjamentelor lor, pentru ca mai apoi să traducem aceste concepte în terminologia noastră proprie[1].

[1] Cf. comentariul lui Reinhart Koselleck din volumul *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, edited by Helmut Lehmann and Martin Richter, German Historical Institute Washington, D.C., Occasional Paper N. 15, 1996, pp. 50–60. Pentru noi studii și reflecții asupra temei, vezi și Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing History*, translated by Todd Samuel Pressner, foreword by Hayden White, Stanford University Press, Stanford, California, 2002. Termenul de *Begriffsgeschichte* (istoria conceptelor, istoria conceptuală) definește acest gen de istorie și el a devenit unul consacrat ca urmare a cercetărilor întreprinse de un grup de savanți germani. Anticiparea se datorează lui Otto Brunner, iar punerea în aplicare cu rezultate notabile aparține profesorului Reinhart Koselleck de la Universitatea din Bielefeld, coordonator (alături de Otto Brunner și Werner Conze) al celebrului lexicon de științe istorice și politice: *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 volume, Stuttgart, E. Klett, 1972–1997.

2.

CONCEPTUL DE *NAŢIUNE* ÎN EUROPA CONTEMPORANĂ

Este foarte important modul în care înțelegem problema identității naționale pentru că aceasta joacă un rol vital în formarea percepției societății despre mediul înconjurător[1]. Care sunt conotațiile de astăzi ale conceptului de *Națiune* și în ce măsură se poate vorbi de modificări în raport cu textul celebrei conferințe din 1882? Supraviețuirea orgoliilor în dauna unei comunicări firești este vizibilă în diverse zone ale continentului, ceea ce îndreptățește o dată în plus reluarea discuției privind semnificațiile multiple ale conceptului. Dacă acum un secol neînțelegerea fusese provocată de interpretarea identităților franceză și germană, astăzi, diferențialismul de ordin identitar are în vedere disputa situată pe linia mediană a Europei. În ce măsură Centrul, Estul și Sud-Estul continentului acceptă să-și înnoiască reperele cultural-politice? Este posibil ca statele zonelor amintite să-și însușească aceeași semnificație a identității naționale ca statele vest-europene? Vor deveni ele parte componentă a unei identități care va așeza europenitatea deasupra oricărei particularități naționale? Unitatea suprastatală a continentului – una în care administrația de tip federal probabil va juca un rol important – se confruntă cu accentele particularist-etnografice ale fostelor țări comuniste, capabile

[1] Ilya Prizel, *National Identity and Foreign Policy. Nationalism and Leadership in Poland, Russia and Ukraine*, Cambridge University Press, 1998, p. 14.

să-și descopere propriul trecut, dar mai greu adaptabile la dinamica lumii occidentale. O asemenea observație presupune, pe de o parte, cunoașterea termenilor cu ajutorul cărora operează gândirea politică a Vestului, pe de alta, acceptarea redefinirii acelor identități europene eliminate după al Doilea Război Mondial din circuitul valorilor culturale și al mișcării libere de idei.

Întâi, ar trebui să știm că *Statul-Națiune* continuă să dețină un rol în memoria colectivă a tuturor europenilor. În al doilea rând, marea masă a locuitorilor bătrânului continent este încă departe de a considera identitatea europeană ca fiind mai presus de cea națională. Ar fi de semnalat faptul că un concept poate avea și explicații diferite în funcție de limbă. Conotațiile conceptului de *Națiune* depind însă de mult mai mulți factori: tradiții culturale, evoluție administrativ-instituțională, condiții economice favorabile diversificării profesiunilor și preocupărilor intelectuale, orientare religioasă, producții literar-filosofice ș.a. De aici rezultă amintita diversitate. Deocamdată, să observăm că Estul și Vestul abordează în modalități diferite conceptul de identitate națională. În al doilea rând, în pofida mai multor coincidențe, culturile politice ale Europei Occidentale nu indică nici ele o unitate de vederi asupra conceptului în discuție. În abordările ontologice de sine stătătoare sunt enumerate o serie de atribute. Anthony Smith identifică următoarele: istoria comună și teritoriul comun, cultura comună, o anumită dezvoltare și integrare economică, o Constituție coerentă și un sistem politic-administrativ coerent.

Nu toate națiunile se regăsesc în aceste atribute. Promovarea setului de valori comune – în temeiul cărora ar urma să se armonizeze civilizația Europei – este legată de redefinirea în termeni cât mai flexibili a naționalului. Aspirațiile Europei contemporane nu sunt identice cu acelea ale Europei secolului al XIX-lea. Prin urmare, nici naționalul nu poate fi privit în același mod ca în anii revoluției capitaliste. Încă ceva: după epocile lui Hitler și Stalin, tema națională presupune reconsiderări, acestea putând stimula gândirea și practica politică. În studiul *La guerre entre la France et l'Allemagne*, Ernest Renan avea să observe că:

Vom vedea sfârșitul războiului când locul principiului naționalităților va fi luat de principiul care conține un corectiv: acela al federației europene, superioară tuturor naționalităților… (subl. mea, V.N.).[1]

Recunoaștem în acest punct de vedere orientarea politică a majorității statelor vest-europene de astăzi. În temeiul experienței acumulate în ultimul veac, înțelegem că termenul de *Națiune* și-a adus propria „contribuție" la disputele de pe continent, confirmând premoniția gânditorului francez. Conotațiile derivate din geografie, etnicitate și religie au împiedicat regândirea problemei identităților, deci și așezarea relațiilor dintre statele-națiune pe acele principii care să susțină proiectele comune.

Un motiv în plus să consider că o cuprindere mai bună a termenilor prin care se reprezintă o societate (națională sau continentală) este absolut necesară. Ceea ce se poate spune dacă avem în vedere jumătatea de vest a continentului în ultimele decenii este că ideea de națiune a dobândit alte valențe comparativ cu perioada antebelică. De exemplu, în locul intoleranței față de alterități au fost promovate legi privind protecția minorităților culturale și religioase; identității etnoculturale (cazul Germaniei[2]) i-a fost preferată identitatea social-civică; în locul frustrărilor teritoriale, politicile națiunilor

[1] Ernest Renan, *La guerre entre la France et l'Allemagne*, în Idem, *Qu'est-ce qu'une Nation? et autres écrits politiques*, p. 186.

[2] În cercurile academice și politice germane, criza identitară nu a încetat. În momentul în care s-a pus problema reunificării Germaniei a reieșit că sunt destule inadvertențe încă în acceptarea unui sens comun al termenului de națiune. Diagnoza noii identități germane s-a transformat într-o criză de orientare. Controversa a culminat cu celebra *Historikerstreit* (disputa istoricilor) din 1987. Studiul istoriei Germaniei (e vorba de acela promovat prin educația școlară) a fost privit ca unul care poate rezolva criza de identitate. Provocarea a fost lansată de istoricul Ernst Nolte printr-un articol publicat în 1986 în *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. El îndemna populația Germaniei să uite culpabilitatea covârșitoare a trecutului nazist, arătând că „naționalismul negativ" ce a rezultat amenință însăși legitimitatea Germaniei Federale. Vezi în acest sens: Bettina Westle, „Collective Identification in Western and Eastern Germany", în vol. Hanspeter Kriesi, Klaus Armingeon, Hannes Siegrist, Andreas Wimmer (Eds.), *Nation and National Identity. The European Experience în Perspective*, Verlag Ruegger, Zürich, 1999, p. 178.

europene au decis desființarea frontierelor; vocabularul rasist și antisemit ca parte a vechiului discurs despre *Națiune* a fost înlocuit cu unul moștenit de la Iluminism, în care primordială este tolerarea diferențelor, cultura individuală, respectul pentru efortul intelectual.

Problema fanteziei romantice – ale cărei consecințe s-au văzut pe parcursul conflictelor interstatale și internaționale – a încetat să fie preocuparea dintâi a învățaților și a școlii. Excesului ideologic-sentimentalist care a marcat istoria națiunilor Europei până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial i-a fost preferat o gândire analitic-rațională. Istoriei i s-a rezervat locul său printre științele umaniste capabile să ofere o imagine critică faptelor și evenimentelor trecute, de unde și înlocuirea legendelor cu lecțiile privind condiția ființei umane de-a lungul secolelor. Locul geniului național l-a luat omul instruit, ale cărui cunoștințe trebuie sa răspundă provocărilor sociale, politice, economice. După ce, vreme de un secol și ceva, a făcut adepți pe toate meridianele, naționalismul spiritual de inspirație herderiană și fichteană a încetat să mai fie reperul fundamental al definirii identității colective în Europa Occidentală. Demn de subliniat este faptul – arareori luat în considerare de istoricii din Europa Răsăriteană – că istoriografia occidentală a renunțat la orice asociere metodologică și conceptuală între istoria umanității și științele naturii[1].

Conceptul de *Națiune*, așa cum apare el astăzi în discursul academic și în gândirea politică, este departe de a fi unul uniform. Se cuvine să avem în vedere că între național, cetățean și democrație există adesea o strânsă relație și că un termen fără altul nu poate primi o semnificație acceptabilă. Totuși, faptul că în multe culturi au fost atribuite diferite sensuri (uneori, contradictorii) acestor termeni arată de

[1] Acest aspect are o importanță excepțională în redefinirea termenului de națiune. Vezi comentariul lui Reinhart Koselleck în volumul: *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, editat de Helmut Lehmann și Martin Richter, German Historical Institute Washington, D.C., Occasional Paper N. 15, 1996, p. 60.

ce decodarea semnificației naționalului pare uneori dificilă. Conflictele locale irlandeze, basce, corsicane, ca și fricțiunile dintre marile puteri nu pot fi ignorate într-o examinare precum cea de față. În primul caz, ele reflectă exacerbarea sentimentului de apartenență la o colectivitate, o tensiune născută din supraviețuirea tradițiilor regionale particulare, din gestionarea stângace a treburilor publice sau din excese centralizatoare care creează dezechilibre în viața economică și socială. Se întâmplă însă ca asemenea conflicte să derive dintr-un *ethnic core*, ceea ce arată că avem de-a face cu o consecință a vehiculării ambigue a conceptului de *Națiune*. În pofida excepțiilor menționate, ceea ce trebuie reținut este că atributele *Națiunii* în lumea contemporană derivă în primul rând din practica politică. În cel de-al doilea caz, dezacordurile se referă la modul în care se pot armoniza instituțiile, la administrarea comună a bunurilor, exploatarea resurselor, promovarea intereselor strategice și de politică externă comune. Așadar, au o cu totul altă motivație decât disputele teritoriale anterioare.

Sunt autori care consideră că politica identității cel mai des uzitată este rezultatul modului în care interpretăm istoria, credințele și mentalitățile acumulate în timp. Aceasta pentru că astfel s-a creat memoria colectivă a societății. Ilya Prizel este de părere că „identitatea națională servește nu numai ca primă legătură între individ și societate, dar și ca legătură între individ și lume“[1]. Potrivit aceluiași exeget, toate țările folosesc în mod frecvent identitatea națională spre a-și articula politica externă și pentru a a-i demonstra legitimitatea. O asemenea teorie este contrazisă de alți intelectuali care afirmă că folosirea politicii externe ca pe o rutină pentru asigurarea legitimității este valabilă în statele în care elita politică se simte vulnerabilă, iar identitatea națională se bazează nu atât pe instituții, cât pe moștenirile culturale ale epocii romantice. Adevărul este că termenul de *Națiune*

[1] Ilya Prizel, *op.cit.*, pp. 19–26. Hanspeter Kriesi, „Introduction. State Formation and Nation Building in the Suiss Case“, în *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, Verlag Ruegger, Zürich, 1999, pp. 13–31.

nu trimite doar la politica externă a unui stat. El presupune în primul rând un contract social, voința indivizilor de a fi și a crea împreună o coeziune socială fără de care este imposibilă funcționalitatea instituțiilor. În altă ordine, ceea ce numeam cândva politică externă a unei națiuni astăzi tinde să se transforme în politică externă continentală. Aspirația Uniunii Europene este de a formula coerent și unitar politica bătrânului continent în raporturile sale cu America, Asia și lumea arabă. Pe acest fond, diferențialismul statal-național în materie de politică externă se va estompa în favoarea unei gândiri politice transnaționale sau supranaționale.

În țările în care politica externă înseamnă legitimarea elitei guvernante, instituțiile legale ale statului joacă un rol marginal în procesul de construcție națională. Tendința aceasta este valabilă cu precădere în statele în care naționalismul romantic prevalează. Acolo politica externă își asumă roluri disproporționate, iar elita se prevalează de idei precum: prestigiu național, simboluri naționale, drepturi naționale. Adesea, asemenea motive sunt invocate pentru controlul dinamicii identității naționale. Să recunoaștem că o atare orientare este specifică mai mult fostelor state comuniste și mai puțin sau deloc Europei Occidentale. Există națiuni care pot servi ca model pentru crearea identității europene. În multe privințe, Europa de astăzi se aseamănă cu Elveția secolului al XIX-lea. În cazul elvețian, statul federal construit în baza sufragiului universal impus de o elită liberală a creat mitul republican civic și a promovat ideea de identitate națională a tuturor grupurilor lingvistice ale cantoanelor. În cazul european, elita a creat o structură politică, dar instituțiile sale sunt încă incapabile de o adecvată integrare a comunităților continentului.

Europa are nevoie de mitul civic, mit care o poate ajuta în formarea identității federale comune. Potrivit lui Hanspeter Kriesi, primul pas în crearea *Națiunii europene* este existența unei politici democratice în toate statele care aspiră să devină membre ale viitoarei federații. Aceasta presupune mai mult decât democratizarea instituțiilor politice. *Națiunea europeană* poate fi văzută prin promovarea mitului civic al trecutului

european comun, singurul capabil să asigure un „patriotism constituțional". La rândul său, Uniunea Europeană pretinde dezvoltarea unei identități în temeiul valorilor, simbolurilor, memoriei continentale comune[1]. Spiritul civic poate deveni un bun la scara Europei, în vreme ce conceptul de *Identitate multiplă* nu trebuie văzut ca unul utopic[2]. Europenii arată un sentiment apropiat de nivelurile multiple de guvernare și, exceptând comunitățile Marii Britanii și Suediei, majoritatea din celelalte țări pare să demonstreze că se simte foarte atașată de identitatea europeană. Experiența Elveției sugerează un succes posibil în cazul construcției mitului Europei comune. Ce pretinde aceasta? H. Kriesi spune că folosirea materialelor vechi în ordinea creării unui nou tip de tradiții se va potrivi foarte bine cu experiențele trecute ale diferitelor națiuni. Însăși istoria Europei oferă suficiente exemple pentru inventarea tradiției europene comune.

---

[1] În pofida acestor orientări, pentru mulți intelectuali, identitatea națională va continua să existe. După opinia unora, chiar va înflori. Vezi o analiză a raportului dintre ideea națională și ideea europeană la Josep R. Lloberra, „The Role of the State and the Nation în Europe", în vol. *European Identity and the Search for Legitimacy*, editat de Soledad Garcia, Pinter Publishers, London & New York, 1993, pp. 64–81.

[2] Cf. Max Haller, „Voiceless Submission or Deliberate Choice? European Integration and the Relation between National and European Identity", în vol. Hanspeter Kriesi…, *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, Verlag Ruegger, Zürich, 1999, pp. 263–296. Vezi și capitolul acestei cărți consacrat filosofiei multiculturale. Acolo se află un paragraf asupra semnificațiilor conceptului de *Identitate multiplă* și asupra relației sale cu realitatea social-culturală și lingvistică a mai multor regiuni ale Europei.

3.

DE CE ESTE UTILĂ REDEFINIREA CONCEPTULUI DE *NAŢIUNE* ÎN EUROPA CENTRALĂ ŞI DE SUD-EST?

Cred că ceea ce am prezentat în paragrafele anterioare indică suficiente motive pentru a admite că schimbarea reflexelor mentale este dependentă de conceptele pe care o cultură le vehiculează. Multe au un rol în deciziile vieții cotidiene, dar și în gândirea politică. Cât privește conceptul de *Națiune*, el conține o suită de conotații care trimit fie spre o direcție abstract-metafizică, fie spre problemele concrete ale vieții omului necesitând rezolvări raționale. În numeroase cărți de istorie, sociologie și științe politice privind Europa postcomunistă abordarea chestiunii naționale ocupă un loc important. Din păcate, în locul analizelor și al diagnosticului rațional vedem adesea că primează speculațiile; viziunea romantică despre *Națiune* are încă adepți numeroși în fiecare dintre statele zonelor în discuție; ignoranța generată de o cultură dogmatică a făcut posibilă perpetuarea unor imagini asupra trecutului și a unor conotații ale termenului de *Națiune* care trimit la miturile începutului de ev modern.

Cât privește studiile istorice, sociologice și chiar filosofice – adesea elaborate în temeiul unei documentații excelente din care nu lipsesc sursele arhivistice și bibliografiile de ultimă oră –, ele au tendința de a ocoli sensul termenului de *Națiune* așa cum este el conceput în Occident. Apropierea tradițională de cultura germană a intelectualităților din țările Europei Centrale și de Sud-Est a facilitat cultivarea

sensului organicist al conceptului de *Națiune*. Perpetuarea până astăzi a accepțiunii de *Volksgeist* în culturile politice din zonele amintite a fost posibilă pe fondul ignorării de către culturile vest-europene a problemei identitare a regimurilor comuniste. Dezinformarea practicată în interiorul țărilor central și sud-est europene ori combinarea ideologiei staliniste cu *Etnonaționalismul* organic de sorginte fascistă explică importanța redefinirii conceptului de *Națiune* în actualul context politic.

În cultura politică din Europa Centrală și de Sud-Est sensurile social, juridic și istoric ale termenului nu au făcut obiectul unei atenții speciale în condițiile modernizării. Într-unul dintre studiile sale dedicate fenomenului național și naționalist, G.M. Tamás surprinde un aspect interesant: „Naționalismul etnocultural, în mod particular în forma sa extremă, a devenit influent și nu e în măsură să răspundă și nici nu răspunde la întrebările politice. Este mai degrabă o reafirmare a identității. Naționalismul de secol XIX a întărit statul; naționalismul etnocultural de secol XX nesocotește instituțiile; el este anarhic, așa e, el este anarhic în ceea ce privește instituțiile statului și în special în ceea ce privește autoritatea supremă a statului“[1]. Ar merita să ne oprim puțin asupra acestui punct de vedere, mai cu seamă că el exprimă o contradicție.

În primul rând naționalismul de secol XIX a creat dispute pe teme teritoriale, invocând dreptul primului venit sau pe acela de moștenitor al administrației istorice medievale. Doctrina care se bazează pe geografie este una arbitrară. Se poate susține că limitele unei națiuni sunt trasate de hartă? Ernest Renan sesizase că prin asocierea geografiei la gândirea politică se poate justifica orice violență[2]. Etnonaționalismul nu a întărit statul, cum afirmă G.M. Tamás, și aceasta pentru că Europa Răsăriteană nu a avut state-naționale decât

[1] Gáspár M. Tamás, *Old Ennemies and New: A Philosophic Postscript to Nationalism*, în *Studies in East European Thought*, 1993.

[2] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?*, p. 239. Asupra conotațiilor etnonaționalismului în Europa de Est vezi și Danilo Kiš, „On Nationalism“, în *Paper House: The Ending of Yugoslavia*, ed. Mark Thompson, Pantheon Books, New York,1992, p. 332.

foarte târziu în comparație cu Occidentul. El a creat o conștiință a unității culturale, care avea să fie exploatată în demersul politic pentru formarea *Statului-Națiune*. Afirmarea acestei conștiințe a provocat slăbirea puterilor imperiale otomană și habsburgică și, în cele din urmă, dispariția lor. Cum naționalismul etnocultural nu este specific întregii Europe, el trebuie văzut doar în cadrul în care s-a afirmat. Alături de Elveția și câteva mici insule occidentale unde a supraviețuit, ethnosul a fost și a rămas o caracteristică a Europei Centrale și de Sud-Est. A fost produs de cultura romantică germană și a fost preluat de marea majoritate a intelectualilor care își descoperiseră vocația de formatori ai conștiinței colectivităților din care proveneau. În faza premodernă, de exemplu, populațiile din Peninsula Balcanică se identificau prin ortodoxie și nu prin diferențele etnice.

Cât despre situația din secolul XX, cred că G.M. Tamás are dreptate când susține că *Etnonaționalismul* disprețuiește instituțiile statului. Aș mai observa însă că etnonaționalismul nu se limitează la reafirmarea identității, ci tinde adesea să inventeze – așa cum a făcut-o la începuturile sale pașoptiste – separări artificiale între grupuri umane, să supraliciteze rolul limbii și al tradițiilor și să pregătească rupturi violente. Exemplul iugoslav arată că *Etnonaționalismul* reprezintă nu doar o nostalgică afirmare a identității, ci și motorul ideologic al războaielor civile. În acest din urmă sens, explicația mea se apropie mai mult de aceea a lui Danilo Kiš, care a descris naționalismul – se referea în primul rând la etnonaționalismul Europei de Est și de Sud-Est – ca pe cea dintâi și cea mai evidentă formă de paranoia. Potrivit scriitorului iugoslav, este vorba de o paranoia colectivă și individuală totodată, rezultând dintr-o conștiință individuală limitată.

Perpetuarea termenului de *Etnonațiune* în culturile politice din fostele state comuniste ale Europei Centrale și de Sud-Est necesită reinterpretarea istoriei ultimelor două secole în temeiul unei analize și gândiri raționale. A doua problemă ar fi acceptarea redefinirii *Națiunii* prin mijlocirea unui concept-cheie precum acela de *societas civilis* (societate civilă). Pentru că istoria scrisă a servit atât precondițiile

ideologiilor totalitare, cât și pe acelea structurale ale democrației, este important să luăm în considerație problema formării conștiinței prin intermediul acestei discipline. Cât privește tema organizării sociale – asupra căreia au insistat istoricul Jenö Szücs și politologul István Bibó –, ea își are rosturile sale pentru întreaga zonă la care ne referim și nu doar pentru Europa Centrală. Ea trimite la tezele iluministe ale comportamentului european, acelea care s-au dovedit calitativ superioare în chestiunea coabitării comparativ cu fantasmagoria romantică. În consecință, regândirea conceptului de *Națiune* prin dimensiunea sa civică, și nu prin prisma vechimii de locuire pe același teritoriu, a nobleței originilor sau prin revigorarea misticii religioase, devine un important deziderat. În spațiile în care principiile iluministe nu au fost nicicând o realitate întrutotul admisă ori cunoscută, acolo, reluarea și multiplicarea lor par astăzi cu atât mai necesare în sprijinul adevăratei emancipări a persoanei. Acesta poate fi un mod de depășire a provincialismului și de dezvoltare a dialogului la nivel continental. Compatibilitatea dintre setul de valori est și vest-european este legată de acordarea unui sens apropiat, dacă nu identic, termenului de *Națiune*. Ceea ce înseamnă – alături de multe altele – adoptarea unui mod echilibrat de viață și de gândire promovat de cărturarii secolului al XVIII-lea. Aceasta nu presupune pierderea originalității tradițiilor, dar atrage după sine în mod sigur diminuarea orgoliilor cultural-politice. Armonizarea limbajelor înseamnă promovarea acelor concepte care servesc demersului integrării europene.

Ce vreau să spun? Trebuie să admitem că între cuvinte și fapte este o strânsă legătură. De pildă, concepte precum *Națiune*, *Stat*, *Federație* au o evoluție foarte importantă astăzi și ele sunt legate de dezbaterile academice și politice. Conotațiile atribuite lor nu pot fi diametral opuse pe suprafața unuia și aceluiași continent. Cât privește termenul de *Etnonațiune*, el nu poate să joace un rol determinant în redefinirea identității atâta vreme cât prin intermediul său se promovează discriminări între grupuri lingvistice și separatisme culturale ce degenerează în teorii belicoase. Am pornit de la ideea că *Etnia* nu înseamnă

Națiune. Există state multietnice care reprezintă o *Națiune*. Cazurile Belgiei, Olandei, Elveției sunt revelatoare, așa cum am subliniat deja în prima parte a studiului. Exercițiul coabitării datorat instrucției a făcut posibile asemenea coagulări social-naționale. Dacă urmărim situația Europei Răsăritene, vom vedea că doar prin *Etnocultură* nu pot fi promovate idealurile politice ale dialogului, nici interesele convergente și nici aspirația integrării în structuri suprastatale și supranaționale.

Strategiile politice care pot fi aplicate în „chestiunea minorităților" vor contribui la această distincție. Într-o abordare motivată de idealurile prezentului, aș reține din istoria de acum o sută de ani că prototipul societății pluraliste au fost orașele Europei Centrale: Praga, Viena, Budapesta, Cernăuți, Lemberg, Bratislava, Timișoara. Acestea au fost laboratoarele multi- și interculturale ale evului modern, ele probând existența resurselor social-politice capabile să evite segregația tribalistă. O asemenea experiență – odată exploatată în beneficiul coexistenței grupurilor lingvistice și religioase din cadrul unui oraș, al unei *Națiuni* sau al unui stat-național – va face cu putință conștientizarea diferenței dintre *Demos* și *Ethnos*. În noua conjunctură politică, civicul ca motor al dinamicii identității naționale rămâne principalul element care poate contribui la depășirea handicapului reprezentat de tensiunile intercomunitare.

Doar înțelegerea rostului organizării la nivelul tuturor segmentelor sociale în temeiul virtuții și temperanței va face posibil un cod comun al liberalismului politic. Deocamdată, în Europa Centrală și de Sud-Est este în vogă un discurs facil privind educația civică și aceasta pentru că, pe de-o parte, realitatea socială pare să fie ignorată (în unele țări mai mult decât în altele), pe de altă parte, mânuirea conceptelor de către intelighențiile locale este departe de a fi clară și convergentă. Încă o precizare: perspectivele interculturale-transculturale sunt acelea care pot avea un cuvânt de spus în curricula ce trebuie să pregătească discursul și comportamentul democratic. Deocamdată, sunt vizibile discursul monocultural și discrepanța între teorie și practică. Direcțiile politice particulare par mai atractive decât

luarea în considerare a drepturilor omului, a definirii și tratamentului minorităților lingvistice sau confesionale[1].

Fără a absolutiza rolul conceptelor, trebuie să admitem că o reală comunicare între două sisteme care caută să se unifice nu este posibilă în absența sensului comun. Iată de ce integrarea la nivelul statelor Uniunii Europene presupune nu numai parteneriat în temeiul unor drepturi egale, ci și coabitarea economică și socială a unor diversități care până de curând s-au autodefinit în funcție de frontiere naționale. O atare șansă este cu putință prin revendicarea setului de valori comune și prin renunțarea la ideea de suveranitate ca fostă semnificație majoră a termenului de *Națiune*. Să admitem că inițial a fost necesar un proces cultural de formare a conștiinței și de susținere a ideii naționale, dar anacronismul de astăzi al acesteia se vede în raporturile bilaterale dintre statele din zonă și în procesul de adaptare la standardele Uniunii Europene.

Etnoculturalul care continuă să alimenteze ideea de *Etnonațiune* indică mai mult incapacitatea de asumare a responsabilităților politice decât intenția de conservare a specificului. Și tot el arată că anumite segmente sociale refuză să-și schimbe atitudinea față de treburile publice, ascunzându-și neputința sub haina confortabilă a unui identitarism colectiv specific fazei premoderne. O parte din liderii politici profită de insuficientul acces la informație al segmentelor sociale reprezentate de țărănime și de populația urbană la prima generație spre a relua teoria organicistă despre *Națiune*. Adesea demersul le este facilitat de performanțele economice insignifiante ale guvernanților postcomuniști. În cartea sa, *Fantasies of Salvation*, Vladimir Tismăneanu observă cu deplin temei că sfârșitul comunismului a fost urmat de o anxietate colectivă și de o dezorientare, atitudini care au făcut posibilă apariția noului mit etnonaționalist. Printr-o asemenea opțiune

[1] Lech Janicki, „Status Mniejszosci Narodowych w Konstytucjach Krajow Srodkowo-I Wschodnioeuropejskich“ (Statutul minorităților etnice și constituțiile țărilor Europei Centrale și de Est), în *Przeglad Zachodni* (Polonia), 1995, nr. 51, pp. 43–55.

ideologică s-a revenit la sanctificarea trecutului, socotit singurul capabil să redea speranța, mândria și demnitatea *Națiunii*[1].

Sub presiunea naționalismului etnicist s-a născut o nouă ostilitate față de celălalt, fapt care riscă să se transforme în antioccidentalism, în ideologie resentimentară a marginalizatului. Vestul european nu există ca o entitate politică după colapsul blocului sovietic, ceea ce creează mari probleme de conștiință comunităților din statele Europei Centrale și de Sud-Est. Ele se așteptau să descopere o referință fixă care să le stimuleze în redefinirea identităților lor naționale și europene. În locul acesteia, au văzut că Occidentul însuși se afla într-un moment de reașezare a vechilor repere ideologice, cu alte cuvinte, într-un moment de criză. De aici, geneza unor relații parțial complicate între Est și Vest[2]. Mulți specialiști – de obicei provenind din fostele state comuniste – sunt de părere că *Etnonaționalismul* care îngreunează actualul proces de reformă și de compatibilizare cu sistemul politic european este rezultatul dominației sovietice. Ilya Prizel și Maria Todorova argumentează acest punct de vedere cu observația că în câteva state precum Polonia, România și Bulgaria tezele *Etnonaționalismului* s-au născut tocmai ca o reacție la sovietizare. Aceleiași dominații i s-ar datora imposibilitatea reexaminării bagajului cultural-istoric după al Doilea Război Mondial, de unde preferința de astăzi pentru copierea mecanică a tezelor care au făcut carieră în anii interbelici. Fără să fie singura, aceasta este cu siguranță una dintre explicațiile posibile ale supraviețuirii vechilor prejudecăți conținute în conceptul romantic de *Națiune*. Cultura și politicile Europei Centrale și de Sud-Est din ultimii zece ani conțin multe aspecte nesoluționate. Între ele, și redefinirea conceptului de *Națiune*, căruia am încercat să-i sugerez o parte a semnificațiilor din perspectiva gândirii politice, a reevaluării discursului istoric și a elaborării ideii de integrare europeană.

---

[1] Vladimir Tismăneanu, *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton University Press, 1998, p. 154.
[2] Ilya Prizel, *op.cit.*, pp. 28–29.

NEAM ŞI *POPOR:* NOŢIUNILE ETNOCENTRISMULUI ROMÂNESC

1.

VARIAŢIILE GEOGRAFIEI CULTURALE ŞI POLITICE EUROPENE

Deceniile ce s-au scurs de la al Doilea Război Mondial arată că Europa Occidentală este preocupată să-și redefinească o parte a conceptelor care au stat la baza politicii sale în secolele al XIX-lea și XX. Observăm o asemenea prioritate atât la nivelul preocupărilor academice, cât și la acela al politicii statelor. Sunt promovate limbajele ce dezvoltă perspective plurale – cu întreaga suită de noțiuni juridice –, fără pretenția ca acestea să fi depășit până astăzi toate accentele de disconfort conținute în vechile ideologii identitare. Cât privește Europa Răsăriteană, ea se confruntă cu probleme mai delicate, asumarea trecutului prin prisma a două sisteme totalitare reprezentând una dintre marile dificultăți în procesul democratizării ei sociale și politice. Recent eliberate de comunism, unele dintre societățile acestui areal se confruntă cu prejudecăți rezultate din reluarea discursului naționalist. Reformularea ideii de identitate națională în acord cu aspirațiile integrării europene este abia la început și este relativ puțin familiară marelui public.

Dacă în Occident politica manifestă interes pentru promovarea și conservarea echilibrului social printr-o competentă administrare a statului, în Europa Răsăriteană atractivă este recâștigarea încrederii maselor în valențele etnoculturale și lingvistice ale colectivităților. Dacă în culturile din Vest se pune accentul pe decodarea

termenilor-cheie care definesc identitatea în evoluția ei istorică, evidențiind schimbările temporale, respectiv rupturile social-politice, în culturile din Europa Centrală și de Est se dorește recuperarea trecutului prin construirea unui discurs anticomunist. Dacă în Occident memoria colectivă este antrenată în onesta cunoaștere a trecutului, în unele state din Est istoriografia recuperează propria istorie prin ocolirea fragmentelor ei întunecate.

Între statele Uniunii Europene există o excepție și aceasta este Grecia: ea păstrează particularitățile zonei balcanice, iar retorica ei privind comportamentul identitar oscilează între o birocrație statală și o etnosemantică populară a rasei și sângelui. Aspectul din urmă este direct legat de istoriografia literalistă greacă fondată pe filologia germană a secolului al XVIII-lea, istoriografie încurajată de o pedagogie internă autoritaristă pe parcursul ultimelor două veacuri. Interesele politice au fost evidente, prin urmare se cerea speculată regenerarea unei Hellas așa cum au inventat-o filologii clasici germani, pentru că ea urma să reprezinte piatra de încercare a europenității grecilor moderni[1]. Nu s-a luat în considerare faptul că duratele lungi se sustrag percepției umane, cu o singură excepție: când avem structuri repetitive pe care omul le asimilează conștient, le ritualizează și le îmbogățește cultural[2]. În rest, cum observă Koselleck, există rupturi temporale, respectiv straturi temporale, despre care se cuvine să știm că indică multiple niveluri de origine. În exemplul de mai sus, vom înțelege că între Grecia antică și lumea neoelenă trebuie să identificăm acele reale diferențe de timp, organizare instituțională și forme de expresie culturale, astfel încât interpretările noastre să nu necesite excesive referințe și justificări. Din păcate, în Grecia de astăzi există „o mișcare culturală centripetă, iar istoriografia nu recunoaște decât

[1] Michael Herzfeld, „Vers une phénoménologie ethnographique de l'esprit grec", în vol. *Les usages politiques du passé*, sous la direction de François Hartog et Jacques Revel, Editions de L' École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2001, pp. 39–53.

[2] Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Suhrkamp Verlag, 2000, Einleitung, p. 12.

un singur punct de plecare, acela al Atenei secolului al V-lea înaintea erei noastre“[1].

Modelul acestei gândiri cultural-istorice apare ca firesc în statele Europei Centrale și de Est. Așa se întâmplă, de exemplu, în România. El merită semnalat ca atare și pentru că este reluat și difuzat ca un dat „indiscutabil“ de reprezentanții elitei culturale și politice. Într-un articol intitulat „Balcanicul Socrate și socraticul Caragiale“ – adesea invocat ca reper identitar în presa culturală românească –, Alexandru Paleologu susține că filosofia, arhitectura grecească și tragedia greacă au fost „temeiuri indiscutabile ale civilizației europene, care sunt evident balcanice“. Lucrul acesta e subliniat în mai multe fragmente ale textului în discuție și evidențiază nu doar confuziile conceptuale semnalate mai sus, ci și pretenția conservării formulei prăfuite a literaturii și istoriografiei secolului al XIX-lea: „Mi se pare curios să se omită că, oricum am lua-o, Socrate, Platon și Aristotel erau niște balcanici, scrie Paleologu. Se poate spune că balcanismul e un concept mai recent. Nu e recent. Ori e legat de zona geografică și de lumea care o populează, și atunci se referă la toată durata istoriei cunoscute până acum, ori, dacă e un fenomen local și efemer, atunci nu poate fi inerent unei anumite structuri“. E „limpede“ – conchide eseistul – că există „ceva peren, o esență ce nu a suferit nicio cezură, din Antichitate până astăzi“[2]. Suprapunerile temporale sau metaforele luate drept realitate – așa cum le descoperim în articolul din care am citat – stimulează acele teorii cultural-politice din care nu înțelegem nici trecutul și nici prezentul. Vedem, în schimb, o abordare în care intelectualii – aidoma unui segment mare al populației – rivalizează cu statul în producerea de stereotipii.

În pofida genezei inteligheńțiilor moderne sub semnul convergențelor de idei, evoluțiile social-istorice sunt diferite atunci când comparăm lumea Vestului cu aceea a Estului european. Cel mai concret aspect este dezvăluit de conceptele culturale și politice formatoare ale

[1] Pentru cazul grec, vezi o analiză recentă a discursului istoriografic la Michael Herzfeld, l.c., în vol. *Les usages politiques du passé*, pp. 40, 53.

[2] Alexandru Paleologu, „Balcanicul Socrate și socraticul Caragiale“, în *Secolul 20*, nr. 7–9 (*Balcanismul*), 1997, pp. 20–21.

identității colective. E adevărat că niciuna dintre zonele geografice ale continentului nu e lipsită de probleme, crizele de conștiință manifestându-se periodic într-o parte și în alta a continentului. E adevărat că, adesea, izvoarele sunt comune și că elitele au tentația îmbrățișării acelorași idealuri. La o examinare mai atentă a fenomenelor, aproape întotdeauna găsim mai multe modalități de comprehensiune a societății și a lucrurilor. Adică, diferențe generate de setul de valori admis și profesat de locuitorii Europei moderne.

Sunt destule încercări de a evita analiza directă a fenomenelor cu care se confruntă variațiile geografiei culturale și politice europene din zilele noastre. Sunt cercetători care compară tendințele de autonomie locală și regională manifeste în Italia de Nord cu ruptura cultural-statală ceho-slovacă sau croato-sârbă, de parcă structurile sociale și instituționale ar fi asemănătoare. Sau aceiași intelectuali comentează comparativ bilingvismul catalano-spaniol și *Multiculturalismul* transilvan din România contemporană, ca și când am avea o raportare identică la semne și simboluri într-un colț și într-altul al Europei[1]. Relația dintre cultură și structură este una complexă, dar ea nu îndeamnă întotdeauna la aceeași perspectivă sau judecată asupra societăților[2].

[1] Vezi astfel de comparații la Alexandru Niculescu, „«Națiа» și limba“, în *România literară*, nr. 42, 1993, p. 3.

[2] Lingviștii, etnografii și antropologii nu au cel mai potrivit instrument de recunoaștere a acestor fenomene, motiv pentru care – chiar cu intenția de a-și proba atașamentul pentru un discurs pluralist – ei intră în capcanele interpretării pur speculative. Alteori, pun la dispoziția ideologilor metaforele ce ofensează interpretarea rațională. Istoria ca disciplină de studiu pare a avea șanse mai bune de a interveni în clarificarea lucrurilor. Mă refer la situația în care acceptăm acel domeniu independent, descoperit ca atare de luminiști și care este în măsură să impună el singur organizarea reprezentării sale. *Aufklärer*-ul Nikolaus Vogt spunea că este posibil „să se diminueze «mania eroică» a prinților“, în caz că istoria „îi transformă pe istorici în filosofi“. Am în vedere deopotrivă ambiguitatea conceptului, oscilația între ideea de progres și aceea de fatalitate, adică, acel aspect care generează adesea funcția ideologică a istoriei. După Koselleck, acest mod de utilizare a conceptului conține și criteriile care permit demascarea caracterului ideologic. Vezi Reinhart Koselleck, *L' expérience de l'Histoire*, traduit de l'allemand par Alexandre Escudier avec la collaboration de Diane Meur, Marie-Claire Hoock et Jochen Hoock, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1997, p. 97.

* *
*

Studiul meu este unul de teoria istoriei și interesează arealul răsăritean al Europei și, cu deosebire, situația României. Intenția pe care o am este să explic faptul că – dincolo de convergențele intelectuale ale Epocii Luminilor discutate în alte studii și cărți[1] – există o sumă de elemente particulare care au făcut și mai fac posibile diferențele între Estul și Vestul continentului. Mă refer aici la termenii românești ce definesc identitatea colectivă. Mă voi apleca asupra aceluia de *Neam* și asupra legăturilor sale cu ideea de identitate națională. Dificultatea cu care se confruntă atât intelectualii, cât și politicienii atunci când sunt preocupați de formularea limbajelor comune europene – de pildă, în ceea ce privește proiectul Constituției Europei – derivă din contradicțiile ce animă politicile în Vestul și în Estul european. Terminologia indică o comprehensiune a temei identității și analiza mea tinde să evidențieze de unde anume pornesc evoluțiile paralele, respectiv prin ce anume dovedesc ele persistența fundamentelor culturale distincte.

Problema derivă din aceea că termenul *Națiune* (sau *Popor*) este admis în culturile politice central și est-europene ca un concept ce trebuie să preceadă existența Constituției. Sau, mai precis, același concept trebuie să definească o coeziune culturală și geografică, în absența căreia nu se discută niciun act juridic. În cazul Estului ar trebui să fie sub examinare valorile *Etnonaționaliste* devenite active odată cu secolul al XIX-lea, adică, odată cu romantismul și care continuă să subziste făcând concurență constituționalismului statal și aceluia european. Rezultatul amalgamării istoriei cu politica – uzul și abuzul moștenirilor culturale și confesionale multiple, devenite, uneori, incompatibile cu aspirațiile Europei contemporane –, s-a văzut cu ocazia conflictelor din fosta Iugoslavie. În același context s-a observat că rezoluțiile occidentale ce vizau stingerea disputelor teritoriale și

[1] Victor Neumann, *Tentația lui homo europeaus. Geneza ideilor moderne în Europa Centrală și de Sud-Est*, Ediția a II-a, All, București, 1997.

intercomunitare nu păreau a se baza pe decodarea exactă a mesajelor ideologice care au declanșat tragicele evenimente și în care teoria identitară a jucat un rol important.

Diferențele dintre cele două zone ale continentului reprezintă o temă de reflecție ce reține din ce în ce mai mult atenția mediilor intelectuale din statele Uniunii Europene. Într-un articol publicat în *Frankfurter Rundschau*, Richard Wagner consideră că est-europenii sunt într-o mare dilemă. Ei „nu au încredere în noul Vest, condus de Germania și Franța, dar în același timp își văd viitorul numai în UE și NATO. Această dilemă devine și mai evidentă dacă ne gândim că motivul principal al acestei decizii împărtășite de toate păturile sociale și de aproape toată clasa politică este nu neapărat voința unei substanțiale modernizări și reglementări a propriei societăți, cât căutarea unei paveze care să-i ocrotească de instabilitatea care încă mai vine din spațiul postsovietic". Autorul observă că esticilor „le este mai aproape proiectul individualist (american, n.m., V.N.) al împlinirii fericirii personale decât lozinca vest-europeană despre siguranța socială, cu a sa intensă politică de reglementare. Acest lucru se explică prin tradițiile statale est-europene, care fac dovada unei slabe consistențe societale, asortată cu o doză de anarhie"[1]. Deși nu cred că proiectul individualist este o realitate în cazul națiunilor est-europene, sunt însă convins – ca și Wagner – că există o imensă deosebire între ceea ce este America și ceea ce sunt entitățile politice ale fostei Europe comuniste. Neînțelegerea derivă din aceea că Statele Unite sunt construite pe identitatea cetățenească și pe un set de legi gândit și formulat în funcție de însăși natura societății, în vreme ce statele Europei Centrale și de Est continuă să fie preocupate de afirmarea și definirea identității lor colective în virtutea romanticei *Kulturnation*, rejectând dispozițiile statului și ignorând rostul organizării societății pe criteriile necesare intrării în competiție.

[1] Richard Wagner, „Europa de Est, stat federal american?", traducere în limba română de Carmen Nicolaescu, în *Observator Cultural,* nr. 182, p. 19.

Noțiunile generează limbaje, iar acestea din urmă sunt rezultatul conexiunilor între societate și politică. În acest segment al cunoașterii intervine istoria. Fenomenele sociale și politice ale Europei Răsăritene se cuvin a fi descoperite în relație cu începutul modernității. Vom vedea că ele sunt adeseori diferite în raport cu preocupările de același gen ale Occidentului. Aș spune că atunci când analizăm comportamentele sociale – mă refer cu deosebire la acelea din mediile rurale, dar și din cele ale periferiilor marilor orașe –, ele trebuie puse în relație cu setul de valori cultivat de familie, școli și biserici. Miturile naționale din culturile sârbă, albaneză, română, greacă au penetrat îndeosebi prin mijlocirea instituțiilor amintite. Modul în care s-a realizat alfabetizarea și în care s-a formulat ideea de *Națiune* are un specific asupra căruia filosofi din familia lui Karl Popper au insistat, deschizând o portiță utilă reevaluărilor în sfera gândirii politice.

Pentru Europa Centrală și de Est, lingvistul, istoricul, etnograful și omul politic sunt aceia care au definit identitatea. Juristul și birocratul au jucat un rol minor comparativ cu prima categorie. Așa se și explică tendința de a suprapune limba cu *Etnia* sau limba cu *Națiunea* și *Statul*. Cercetarea acestui mod de identificare colectivă este o prioritate a teoriei culturale și politice. Începând cu Germania – a cărei evoluție istorică am înțeles-o în virtutea setului de valori specific societății central-europene – și continuând cu România, Bulgaria, Serbia sau Grecia (puternic marcate de influența culturală germană), promovarea teoriei etnicității probează atracția pentru construcțiile imaginare și ignorarea cunoașterii datelor concrete ale istoriei, a ideilor și factorilor contributori la geneza statului modern european. Renașterea Germaniei după al doilea război arată că ieșirea de sub servitutea vechii teorii identitare a fost esențială. În acest stat, redescoperirea și valorificarea moștenirilor regionale interne și suportul formator (nu doar acela economic) american au avut un rol esențial în mutațiile petrecute la nivel cultural, social și politic.

Acolo unde limba, etnografia, geografia, onomastica și religia furnizează principalele repere în identificarea apartenenței naționale,

acolo diferențialismul este la el acasă ca în perioada romantică în care a debutat. Sunt situații în care rezultatele unei singure discipline din cele cinci menționate par suficiente pentru a pune o etichetă identitară. Asumarea unui ideal colectiv este atractivă pentru mulți, dar în împrejurarea în care aceasta are loc în absența unei conștiințe a persoanei, identitatea nu are nicio valoare. Ea poate fi percepută ca atare doar grație unei minime instrucții și, deci, în temeiul emancipării sociale. Am văzut în studiile precedente cum criza tranziției de la structura social-politică medievală la modernitate produce texte ce caută să justifice rosturile ideologice ale identității colective.

2.

FIGURILE SIMBOLICE ŞI CONFUZIILE CONCEPTUALE ROMÂNEŞTI

Dincolo de conținutul propriu-zis al textelor, problema fundamentală a fost și a rămas aceea a receptorului, respectiv a comunicării între emițător și receptor. Acolo unde clasa de mijloc este puțin numeroasă, elitele nu au un real partener de dialog. În consecință, ele rămân la convingerea că e suficient să se transmită sentimente și nu informații și idei formatoare. Controlul factologic și lingvistic nu este la îndemâna tuturor, nici măcar la îndemâna intelectualității, de unde așezarea întâmplătoare a noțiunilor ce definesc aspirațiile social-comunitare. În locul invocării comportamentelor sociale, descoperim un periculos apetit pentru descrieri abstracte. În cultura română de pildă, folosirea termenilor *Neam, Etnie* și *Popor* arată preferința pentru figuri simbolice, nu și pentru ideea de organizare a conviețuirii umane. Așa se explică de ce conceptul de *Națiune* primește o înțelegere din care concretul social – individul – dispare sau este falsificat. De aici până la experimentele totalitare nu e decât un pas.

În România secolului al XIX-lea, scrierile devin o preocupare intelectuală constantă în familiile nobiliare și, mai târziu, în acelea burgheze. Reprezentând o categorie privilegiată prin înseși originile lor, intelectualii epocii moderne au lucrat în beneficiul cercului restrâns care i-a impus. Ei nu au reflectat la o pedagogie socială în sensul aceleia promovate de Jules Michelet și congenerii săi francezi.

În schimb, s-au lăsat atrași de o istorie cu funcție mesianică, una ce trebuia să susțină împreună cu Biserica cea dintâi emancipare destinată maselor. Acest fel de a educa nu putea să producă necesara conștientizare și echilibrare a societății în accepțiunea modernă. Exemplul românesc este dintre cele mai elocvente în sensul amintit.

După 1918, realitățile sociale din România au ieșit în evidență. În consecință, interesul pentru introducerea unui program de emancipare destinat românilor din Transilvania, Banat, Bucovina și Basarabia era bine-venit. Este interesantă experiența intelectualilor din Vechiul Regat, în contextul în care unii dintre ei au devenit administratorii Transilvaniei. Ei au descoperit complexul de inferioritate al populației românești în raport cu sașii și maghiarii, ceea ce i-a determinat ca în funcție de acest aspect să orienteze educația școlară. Cu toate că școlile confesionale românești erau destul de numeroase, se pare că inegalitățile economice și culturale au creat un complex de inferioritate în fața instituțiilor formatoare ale comunităților germană și maghiară. Istoricii au consemnat că în Transilvania a continuat să existe un dezechilibru și în perioada în care regiunea intrase sub guvernare românească. Din raportul unei inspecții efectuate în anul 1926 în județul Târnava Mică rezulta că: „sunt două lumi, cu totul deosebite: de-o parte, lumina, de alta, întunericul; de-o parte, bogăția, de alta, sărăcia; de-o parte, dezorganizare, de alta, disciplină și ordine. Cum de au putut locui alături sașii cu românii atâtea sute de ani fără ca aceștia din urmă să fi fost influențați în bine de cei dintâi?“[1]

Vom fi de acord că inspectorul care a mers pe teren a sesizat un aspect dureros, dar adevărat. El nu numai că a văzut că în comunitatea săsească lucrurile merg mai bine, dar a văzut și de ce merg mai bine decât în aceea românească. Din păcate, atunci, ca și mai târziu, intelectualii nu au dat un răspuns la întrebarea inspectorului, au ignorat soluțiile potrivite pentru depășirea neajunsurilor generate de educație. Cât privește absența interferențelor româno-săsești la nivelul

[1] Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918–1930*, traducere din limba engleză de Vlad Russo, Humanitas, București, 1998, p. 179.

populației rurale, ea era, de asemenea, o realitate. Ar fi de dorit să știm că aceste două lumi se întemeiau pe seturi de valori diferite, așa cum remarcase inspectorul. Era vorba – în special în Transilvania – de persistența comunităților închise, de tip medieval. Conviețuirea româno-săsească nu a presupus apărarea valorilor comune. Pe de altă parte, urbanizarea populației românești a întârziat comparativ cu aceea a sașilor, de unde și mai slaba ei mobilitate socială și emancipare culturală. Alături de neajunsurile istorice moștenite, comunitatea românească se confrunta cu sărăcia economică și cu inexistența instituțiilor reprezentative, cu slaba mobilitate socială și cu întârzierea emancipării culturale la nivelul maselor. Disfuncționalitatea relațiilor intercomunitare trebuie însă pusă la fel de mult pe seama acelora care au gestionat problemele locuitorilor Transilvaniei în funcție de interesele unuia sau altuia dintre grupurile cultural-lingvistice.

Atunci când – după 1918 – s-a ivit ocazia de a vedea rezultatele evoluției istorice, trebuia identificată și metoda de scoatere din izolare atât a românilor, cât și a sașilor și maghiarilor. În locul unei adevărate orientări liberale, elitele de la București și din centrele regionale s-au îndreptat încă o dată spre ideologia conservatoare și spre retrasarea frontierelor intercomunitare, de data aceasta având la îndemână mijloacele administrativ-statale. Sorin Alexandrescu remarca pe bună dreptate că „…o politică mai puțin centralizatoare și mai cooperantă cu forțele locale… ar fi putut, fără îndoială, cel puțin netezi asperitățile… A fost necesar ca învățământul să fie unificat și a fost de asemeni necesar ca în acele noi provincii unde lipseau școlile românești din cauza fostei administrații rusești și maghiare, accentul să cadă pe sprijinirea compensatorie a învățământului în limba română. Nici aici însă, din aceeași cecitate politică, guvernele imediat postbelice nu și-au pus întrebarea dacă avantajarea unilaterală a învățământului românesc, utilă pe termen scurt, nu este contraproductivă pe termen lung“[1].

[1] Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers, București, 1998, pp. 68–69.

În vreme ce politicienii au devenit partizanii unei centralizări obligatorii, intelectualii nu au acordat nici de data aceasta atenția cuvenită marilor probleme ale societății românești. Ei nu au văzut că evoluția românească în virtutea paradigmei colectiviste este cu totul insuficientă pentru confruntarea cu lumea largă. Au subestimat rolul individului în beneficiul unei filosofii colectiviste și al unei minorități dominante. Deprinși să decreteze orientări din perspectiva propriilor lor interese sau din aceea strict ideologică, intelectualii României Mari nu au gândit relația cu masele în chip deschis-nediscriminator. Ei au socotit ca fiind important mitul istoric pentru adâncirea ideii de identitate națională formulată în secolul al XIX-lea. Adaptarea la noua entitate politică de după primul război nu a atenuat excesele ideologice și nu a contribuit la depășirea dezechilibrelor sociale din epoca precedentă. Centralismul noii administrații a minimalizat ori irosit șansele de a atinge un standard economic întemeiat pe resursele regiunilor nou dobândite de statul român. În schimb, a încurajat complexele de superioritate sau de inferioritate nu în ultimul rând grație serviciilor intelectualilor implicați în politică.

Alături de o parte dintre congenerii săi, Constantin Noica avea să ridice colectivismul la rang de normă filosofică. „Pentru prezent – scrie filosoful – există un fel de ordine cu privire la care e greu, dacă nu chiar cu neputință, să nu fii conștient: e ordinea colectivului". Problemele ce țin de formarea conștiinței persoanei au fost mereu amânate în dezbaterile culturale românești. În schimb, importanți filosofi și istorici – pe urmele lor și mulți formatori de opinie – au propus instituirea unei culturi centralizate. Aceasta s-a făcut, cum ar fi observat Gellner, „împotriva țăranilor și nu pe baza culturii lor". Simbolismul naționalist are o legătură cu antica și viguroasa viață a țăranilor, cu *Volk*-ul sau cu *Neam*-ul. Țăranii, devenind orășeni, nu au fost însă implicați în definirea noii culturi naționale[1]. Conceptele de *Naționalitate-Etnicitate* au

[1] Ernst Gellner, *Națiuni și naționalism. Noi perspective asupra trecutului*, traducere din limba engleză de Robert Adam, Editura Antet, București, p. 90.

reflectat modul de viață sătesc primordial și inconștient, motiv pentru care au dobândit interes în ochii naționaliștilor.

Pe fondul unei sumare cunoașteri a conceptelor și a rostului lor în explicitarea teoretică a faptelor, mulți istorici par a fi încă fascinați de abordarea în accepțiune etnonațională a identităților statale. Unii dintre ei – este cazul lui Keith Hitchins – susțin că ideea *Națiunii Etnice* ar fi fost o idee modernă. Aprecierea este comună în istoriografia română, dar ea este cel puțin ciudată la un american[1]. Corelarea acestei noțiuni a etnicității cu limba mă face să cred că analiza limbajelor cultural-politice merită o atenție specială. Studiul conceptelor ce definesc colectivitatea devine încă o dată important în ordinea cunoașterii, dar și în aceea a practicii politice. Discutarea problemelor identitare de către generații succesive de istorici, lingviști,

[1] Keith Hitchins, *România 1866–1947*, traducere din engleză de George G. Potra și Delia Răzdolescu, Editura Humanitas, 1996, p. 21. Iată și textul: „Ei s-au concentrat (e vorba despre oamenii politici români de la 1848)… asupra afirmării statutului de națiune de sine stătătoare… Inspirați de *ideea modernă a națiunii Etnice*, aspirau și la realizarea unei Românii mai mari, care să-i includă pe românii din Imperiul Habsburgic și cel Țarist…"; „…pașoptiștii din Transilvania, ca și frații lor de dincolo de Carpați, erau laici în intenții și-și dăruiau principala lor credință națiunii etnice". Limbajele politice etniciste practicate atunci de unii români nu au în vedere o idee modernă de identitate în sensul aceleia promovate de Franța revoluționară sau de gândirea istorico-politică a lui Michelet. Cu alte cuvinte, nu exista atunci – sub toate aspectele – un semn de egalitate între limbajul politic parizian și acela de la Islaz, București și Blaj. Au fost însă cazuri în care pașoptiștii români au încercat să propună termenii cu adevărat revoluționari de *populus* ori *Peuple* în înțelesul lor de națiune civică și națiune statală. Orientarea liberală din prima fază a revoluției din Valahia a fost abandonată în deceniul imediat următor în favoarea ideii etnice de națiune, care este una conservatoare și nu una modernă, așa cum susține Hitchins. Vezi același mod de a pune problema identitară la Pompiliu Teodor, *Samuil Micu. Istoricul*, Editura Presei Universitare Clujene, Cluj, 2000. (P. Teodor a fost unul dintre istoricii care l-au influențat pe Hitchins în cursul studiilor sale la Cluj, influență din care răzbate forma ardeleană de înțelegere a ideii de identitate colectivă.) Pentru o explicare a nuanțelor atribuite de romanticii germani și est-europeni termenului etnic, vezi Victor Neumann, „Herderianismul: o prefigurare a teoriei etnonaționaliste?" în *Idem*, *Ideologie și fantasmagorie*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 9–29. Pentru limbajele pașoptiștilor români vezi îndeosebi Paul Cornea, *l.c.*

etnografi și politicieni a fost viciată de uzul și abuzul accepțiunilor terminologice din epoca romantică, respectiv din epoca afirmării conștiinței de grup.

Exemplul românesc al termenilor de *Neam*, *Etnie, Popor, Naționalitate* arată preocuparea culturală pentru dezvoltarea unor accepțiuni restrictive în privința definirii propriei colectivități. Acest fel de a concepe identitatea – multiplicat prin mijloace culturale, politice și de informare în masă – a fost și este unul dintre factorii importanți ce a creat încă din secolul al XIX-lea o problemă a minorităților. Mă refer la marginalizarea grupurilor lingvistice-confesionale diferite de comunitatea majoritară vorbitoare de limbă română ori adeptă a cultului majoritar ortodox. E vorba de o interpretare subiectivă a conceptului de națiune. Limba și confesiunea joacă și astăzi rolul fundamental într-o asemenea interpretare care, inițial, a promovat ideea de diferență în raport cu orice fel de alteritate cultural-confesională, pentru ca apoi să dezvolte o suită de discriminări. Motivele invocate de predecesori pentru afirmarea etnodiferențialismului – chiar dacă le-am socoti bine-venite în contextul istoric în care s-a format *Națiunea* – nu justifică transmiterea necritică a idealului de la o generație la alta.

Termenii *Neam*, *Etnie, Popor, Naționalitate* sunt înrudiți și ei au devenit parte a ideologiei politice acolo unde conștiința națională a apărut târziu – exemplele german, polonez, ceh, sârb, român – și unde absența statului a stimulat apariția lor[1]. Andrei Cornea consideră că doar „naționalismul ia noțiunea capitală de *Popor* (*Neam*, *das Volk*) într-o accepțiune nonliterală, ce devine, cu timpul, de-a dreptul antiliterală: pentru el (pentru naționalism, n.m., V.N.), *Poporul* se rezumă la *Etnie*, ceea ce înseamnă, imediat, eliminarea din corpul său a minorităților naționale“[2]. Lucrurile stau întocmai. Ele necesită câteva detalieri, mai ales că noțiunile românești – cu deosebire conotațiile lor – nu au

[1] Vezi capitolul acestei cărți dedicat conceptului de națiune.

[2] Andrei Cornea, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*. Ediția a II-a revăzută și adăugită, Polirom, Iași, 2003, p. 149.

beneficiat de un studiu comparativ cu noțiunile uzitate în alte limbi și nici de o analiză în scopul dezvăluirii conținutului lor ambiguu.

Știm astăzi, mulțumită cercetărilor de tip *Begriffsgeschichte* și *history of concepts*, că accepțiunile terminologice diferă în funcție de limbi și culturi. În consecință, termenii-cheie la care ne raportăm depind de investițiile culturale particulare. Atunci când discutăm de *Popor* în sens de *Peuple* (francez) sau *People* (anglo-american), atunci vom înțelege totalitatea locuitorilor unui stat. Aceasta pentru că *Peuple* sau *People* dobândesc accepțiuni juridice precise prin mijlocirea conceptelor de *Citoyenneté* sau *Citizenship*. Ele simbolizează în culturile din care provin adevărate instituții, în temeiul cărora este organizată viața juridică și este conferit statutul social și civic al fiecărui locuitor. Suma indivizilor ce locuiesc pe teritoriul unui stat formează *Peuple* sau *People*. În română, sensurile lui *Popor* sunt diferite și ele depind de înțelegerea utilizatorului. Există nuanțe și în funcție de momentul politic la care trimite conceptul. În cazul gândirii pașoptiste, sesizăm o oarecare influență franceză și aceasta mai ales atunci când *Popor* trimite la segmentele sociale reprezentative din punctul de vedere al vieții economice.

Pentru scurt timp, intelectualii de la 1848 din Valahia au fost câștigați de ideea statuării conceptului de identitate națională în funcție de interesele comune ale locuitorilor țării. În Transilvania însă – cu câteva excepții (aceea a lui Alexandru Papiu Ilarian este doar parțial diferită) – formularea identității dezvăluie o insuficientă înțelegere a rosturilor unei construcții pe temeiuri juridice. În schimb, arată că ea a fost adesea asociată originilor, sângelui și gliei. Paul Cornea spune că există o contradicție între viziunea realistă și aceea idealizată a *Poporului*, dar că intelectualii români de la 1848 înțelegeau variațiile semantice cu ocazia folosirii lui *Plebs* și a lui *Populus*[1]. Eu cred că intenția structurării mai exacte a limbajelor politice nu exista în culturile

[1] Paul Cornea, „Cuvântul «Popor» în epoca pașoptistă: sinonimii, polisemii și conotații. Între semantica istorică și semiotica mentalului colectiv", în *Regula jocului*, Editura Eminescu, București, 1980, p. 230.

din Europa Centrală și de Est. În locul acesteia s-a afirmat o mare ambiguitate terminologică. De pildă, într-o etapă istorică următoare, românescul *Popor* devine mai mult echivalentul termenului *Neam*, iar *Neam* înseamnă *Etnos*, dar și *Națiune* în sens de comunitate de același sânge cu drepturi cultural-lingvistice și politice într-un spațiu dat. În consecință, apare o *Kulturnation* inspirată de romanticul *Volk* și nu o gândire politică structurată pe valorile juridice propuse de conceptele de *Peuple* sau *People*.

Exceptând câțiva reprezentanți ai generației pașoptiste din Valahia, nu am găsit nici atunci și nici mai târziu folosirea constantă și conștientă a echivalențelor lui *Popor* cu *Populus* (în sens de comunitate politică și juridică). De altfel, limbajul politic și mentalitatea colectivă nu au evoluat în această direcție, ceea ce va conduce – între altele – și la inconsistenta reprezentare a orientării civic-liberale și a orientării de stânga în cultura română. În absența aceleiași culturi a lui *Populus*, *Peuple* sau *People*, s-a preferat construirea mai rapidă a identității naționale, intelectualii uzând de ideea de clan. În pofida aparențelor de asemănare cu conceptele de identitate națională așa cum sunt ele înțelese și profesate în culturile franceză, engleză, olandeză, conceptul de *Neam* (admis ca echivalentul lui *Popor*) este o probă că în cultura română setul de valori ce stă la baza ideii de *Națiune* modernă nu este identic cu cel occidental.

3.

CONOTAŢIILE RASIALE ALE CONCEPTULUI DE *NEAM*

Dacă în Valahia și Moldova, ulterior în Vechiul Regat al României tentația împrumuturilor franceze nu dispare întrutotul nici după anul revoluționar 1848, în Transilvania, influența germană își pune amprenta pentru o durată lungă. Spre a vedea și mai exact evoluția conceptului de *Neam* – teza purității etnice formulată de Școala Ardeleană este într-o nemijlocită legătură cu acest concept – să dăm câteva exemple din gândirea discipolilor lui Petru Maior care au marcat teoria identitară românească în secolul al XIX-lea. Timotei Cipariu afirma că: „Românului nu-i place a se amesteca cu sânge străin. El și-a conservat această antipatie domestică până în ziua de astăzi…“ „Ea se va conserva și de aci înainte și noi nu-i aflăm nici un temei din care acestei antipatii să contrazicem“[1]. George Barițiu era încredințat că țăranul român „nu poate suferi pe fiii săi ca să-i vadă corciți nici măcar cu îmbrăcămintea“[2].

La fel gândeau Damaschin Bojincă și Moise Nicoară, ambii având obsesia purității rasiale. De o altă părere era Paul Iorgovici, unul dintre cărturarii români care a înțeles și a argumentat rostul convergențelor. Să recunoaștem, așa cum au făcut-o și alți cercetători

[1] Timotei Cipariu, Uniunea, în „Organul luminării“ II, 1848, nr. 67, p. 381, apud Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Humanitas, București, 1997, p. 219.

[2] George Barițiu, „Ce este panvalahismul“, în *Foaie pentru minte, inimă și literatură,* VI, 1843, p. 42–43, apud S. Mitu, *op.cit*., p. 219.

ai imaginarului colectiv transilvano-bănățean, cum că la români căsătoriile mixte au fost mai de grabă respinse decât admise. Există, cum știm, variate justificări atât ale autorilor purismului etnicist, cât și ale exegeților lui. O explicație credibilă însă nu există. Nu e vorba doar de o criză identitară specifică debutului epocii moderne așa cum reiese din studiul lui Sorin Mitu, ci de o problemă ce a afectat modul de gândire cultural și politic al colectivității românești de-a lungul secolelor al XIX-lea și XX. Teoria nu e vizibilă doar la pașoptiștii ardeleni. Deceniile de la sfârșitul secolului al XIX-lea și mai ales acelea interbelice declanșează o și mai acută criză identitară. La fel și dictaturile fascistă și comunist-naționalistă. Toate demonstrează o serie de incertitudini pe tema identității naționale și provoacă periodice asalturi ale discursului speculativ. Deși regiunile cu populație multiculturală precum Banat, Bucovina, Crișana, Maramureș și Dobrogea vor stimula melanjul sau profilul intercultural în pofida curentelor ideologice exclusiviste și a momentelor de criză politico-economică, totuși ele nu vor influența semnificativ stereotipul din imaginarul colectiv românesc.

Să mai oferim alte exemple: tezele susținute de Vasile Conta și Aurel C. Popovici. Ambii intelectuali au un discurs doctrinar, ce indică substratul rasial al conceptelor *Popor-Neam-Etnicitate-Naționalitate*. Conta s-a remarcat prin crezul său în unitatea de rasă a poporului. Într-un volum de studii privitor la istoria României, am menționat cum amintitul intelectual a sistematizat tema identitarismului având ca punct de referință termenul *Rasă*. Fie că a comentat ideea de identitate românească, fie pe cea de identitate evreiască, Vasile Conta s-a bazat pe aceeași teză rasistă. Esențiale erau, din punctul său de vedere, originea și conservarea unei entități în temeiul purității rasiale. Nu lasă niciun dubiu în această privință atunci când tratează „chestia evreiască“ sau atunci când abordează problema românească. „Jidanii constituiesc o națiune distinctă de toate celelalte națiuni și dușmană acestora…; putem zice că jidanii sunt *Națiunea* cea mai bine constituită și cea mai distinctă din toate *Națiunile* cari sunt pe lume. Mai întâi nu le lipsește nimica pentru a constitui o *Națiune*. Lucrul principal că descind dintr-o rasă care s-a păstrat totdeauna pură.“

Potrivit lui, sângele care curge în vinele membrilor unui *Popor* este același, ceea ce trebuie să ne facă să credem că toți acești membri vor avea, prin efectul credinței, sentimente și tendințe apropiate și, mai ales, aceleași idei. Dorința intelectualului era să convingă cititorii de necesitatea dobândirii unei unice opinii la scara României, lucru posibil doar prin întemeierea *Națiunii* pe o singură *Rasă*, cu un singur centru de gravitație: statul. *Neamul-Etnicitatea-Națiunea* sunt subsumate termenului *Rasă*. Teoria exprimă nostalgia pentru un trecut îndepărtat și pentru cultura arhaică-țărănească. Vasile Conta fantaza despre o identitate românească, una în care indivizii propriei comunități etnice ar trebui să se căsătorească doar între ei și aceasta în scopul conservării purității rasiale[1].

[1] Vasile Conta, „Chestia evreească", în *Opere complete*, București, 1914, pp. 647, 648, 658. Cf. și Victor Neumann, *Istoria evreilor din România. Studii documentare și teoretice*, Editura Amarcord, Timișoara, 1996, pp. 181–184. Asupra lui Conta vezi o interpretare care caută să justifice – fără argumente serioase și într-un stil ambiguu – teoriile sale etno-rasiale la Florin Cântec, „Vasile Conta și dosarul evreiesc" I–II în revista *Cronica*, Iași, nr. 11, 2002, pp. 12–13 și nr. 12, 2002, p. 12. E util să citez un fragment, spre a vedea ce fel de argumente sunt aduse astăzi în dorința recuperării „inocentei" orientări a lui Vasile Conta: „Relevând diversele conflicte etnice ai căror protagoniști au fost, de-a lungul timpurilor, evreii, Conta respinge de plano soluțiile de împământenire colectivă ca fiind prejudiciante și periculoase pentru tânărul stat românesc. Logica și retorica acestui discurs sunt bazate pe tipul specific de cunoaștere «științifică» pe care pozitivismul l-a pus în evidență și, prin coerență și expresivitate, a reușit să producă un impact deosebit. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că acest discurs parlamentar (Conta și-a susținut tezele în Parlamentul României în anul 1879) avea o evidentă țintă politică și că citirea sa în cheie rasistă este o eroare sau o evidentă probă de rea credință". Sentința este cu atât mai surprinzătoare cu cât autorul ei neagă evidențele. E și acesta un alt motiv pentru care cred că istoria intelectuală și a ideilor își merită un loc aparte în studiile și în dezbaterile științifice românești. Sensurile noțiunilor fundamentale ce definesc identitatea reprezintă doar un capitol din acelea ce probează ignoranța și confuziile conceptuale grave ce se perpetuează. Indiferent cât de bine intenționate sunt declarațiile sentimentale și indiferent în favoarea cărui grup cultural, politic sau statal sunt făcute, ele limitează întotdeauna analiza obiectivă, respectiv libertatea de reflecție a istoricului. În accepțiunea mea, abordarea istoriei românești și a istoriei minorităților cultural-lingvistice și confesionale dezvăluie una și aceeași tematică, istoria României. Cât despre *Națiune* – în accepțiunea ei modernă de formă statal-administativă, la organizarea și funcționarea căreia participă toți locuitorii în calitate de cetățeni egali și liberi –, ea se legitimează ca temă de studiu din momentul în care se exprimă prin mijlocirea legilor, adică printr-o Constituție.

Popovici a propagat federalizarea monarhiei austro-ungare pe criteriul etnografiei *Neamurilor*. Rasismul biologist reiese din cărțile *Stat și Națiune*. *Statele Unite ale Austriei Mari* și *Naționalism sau democrație?* Iată ce scria el: „În ceea ce privește perfecțiunea popoarelor ieșite din tot felul de încrucișări, toți cercetătorii serioși sunt de acord în susținerea că numai popoarele care nu s-au amestecat posedă caracter. Căci experiențele crescătorilor de animale dovedesc că o mare deosebire de *Rasă* la animalele încrucișate duce la formarea unor caractere nearmonice, șovăitoare, adică tocmai la lipsă de caracter". Sau, în altă parte: „…pentru a crea o națiune superioară, trebuiesc evitate încrucișările de rasă în masă, amestecările de sânge și promiscuitatea etnică. Renumitul conte Gobineau, care a fost cel dintâi care a atras atenția asupra raporturilor între *rase* și a înrâuririlor asupra civilizației, crede chiar că încrucișările de rasă ar fi adevăratele cauze ale dispariției popoarelor. După părerea contelui normand un popor niciodată nu s-ar stinge dacă ar rămâne în permanență compus din aceleași elemente".

Relația *Popor-Etnie-Rasă* este evidentă în discursul intelectualului banato-transilvan. „Împerecherea bastarzilor" sau „Încrucișarea", respectiv, introducerea căsătoriilor civile ca în cazul Austro-Ungariei sfârșitului de secol XIX, l-au determinat pe Popovici să susțină ideea degenerării rasiale. Potrivit lui, „…toate națiunile care au devenit mari au evitat cu grijă tocmai asimilarea etnică…"[1]. Ideologul nu numai că exalta vechiul Etnonaționalism autohton, dar îi adăuga elemente noi provenite din teoria clasificării rasiale propusă în lucrările *Essai sur l'inegalité des races humaines* de Gobineau și *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhundert* de Houston Stuart Chamberlain. În fapt, s-a inspirat astfel în construcțiile sale imaginare. În studiul pe care l-am dedicat gândirii politice a lui Popovici am arătat că discursul lui – poate mai mult decât al altora – are puterea de a explica aptitudinile rasismului și de a le interpreta în cadrul propriilor sale categorii. Naționalismul său era

[1] Aurel C. Popovici, *Stat și Națiune. Statele Unite ale Austriei Mari*, traducere din limba germană de Petre Pandrea, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1939, pp. 65, 66, 67.

unul ce pleda pentru superioritatea de rasă. Lucrul e evident atunci când aflăm ce semnificații acorda Popovici termenului de naționalism: „conștiința superiorității față de alte națiuni“ și „lupta pentru impunerea acestei superiorități“[1].

Folosit frecvent de o categorie de oameni instruiți, conceptul de *Neam* în accepțiunile sale de *Popor-Etnie-Rasă* – aidoma conceptului german de *Volk* – trimite la formule discriminatorii. El a primit o întrebuințare „neobișnuit de largă“ în cultura și viața publică românească. Este răspândit, fără să-i fi fost vreodată decodate și explicate sensurile. La fel stau lucrurile și cu setul de valori ce ar putea concura la exprimarea identității naționale într-o formulă europeană acceptabilă. Potrivit lingvistului Alexandru Niculescu, preferința pentru termenul *Neam* arată că există o anumită înclinație către o definire exclusivistă a *Națiunii* și a *Poporului* român. O înclinație depășită „de timp și de mentalități“, dar care cu atât mai mult se face remarcată. „Adică, *Neamul* este numai, vorba lui N. Iorga, *Neamul* românesc, creștin, ortodox în plus, iar celelalte părți integral componente ale națiunii românești, cei de alte – cum se spune astăzi – etnii, religii – ar rămâne în afara *Neamului?*“[2] Întrebarea lui Alexandru Niculescu se justifică în contextul în care se pune problema conceptualizării istoriei și a înnoirii limbajelor politice destinate să exprime cultura și mentalitățile românești. Analiza merită a fi aprofundată, cu atât mai mult cu cât soluția de ieșire din formulele conservatoare întârzie să apară.

Neam este conceptul care s-a afirmat și în limbajul politic românesc din secolul XX. Iată cum se exprimă Iorga în articolele și conferințele

[1] Victor Neumann, „Federalism și naționalism. O perspectivă comparativă asupra teoriilor politice din Austro-Ungaria la 1900“, în Idem, *Ideologie și Fantasmagorie*, Polirom, Iași, pp. 68–102. Vezi și Victor Neumann, „Federalism and Nationalism în the Austro-Hungarian Monarchy: Aurel C. Popovici's Theory“, în *East European Politics and Societies,* vol. 16, nr. 3, University of California Press, 2002, pp. 864–898. Pentru decodarea noțiunii de naționalism în accepțiunea lui Popovici, vezi și Andrei Roth, *Naționalism sau democratism*, Pro Europa, Târgu-Mureș, 1999.

[2] Alexandru Niculescu, *Neamul. Considerații filologice și nu numai*, în *România literară,* nr. 45, 1997, p. 3. Vezi și Idem, *Naționalitate și naționalism*, în Euphorion, nr. I, 1998, p. 6.

sale cu mesaje formatoare: „… Pe lângă toate acestea (se referă la creația Școlii Ardelene, n.m., V.N.), tot ceea ce voiau să dovedească sub raportul nobilimii *Neamului*, tot ceea ce voiau să arate în ceea ce privește însușirile și menirea acestui *Neam*, le luau din cărți, de pe rafturi, pe când aceleași lucruri puteau să le ieie din viața însăși, din adâncul *Neamului* lor, la care nu s-au coborât niciodată; din obiceiurile *Poporului*, din arta *Poporului* puteau să culeagă elemente de un preț imens, nu numai pentru a scoate *Neamul* în vedere, pentru a arăta altora ce este, dar pentru a vădi, în același timp, câtă unitate e în *Neamul* acesta“[1]. Iorga socotea ca fiind nefirească pledoaria pentru trecutul ancestral, atâta timp cât luminiștii transilvăneni nu își asumaseră relația cu marea masă a românilor. Ceea ce unește totuși gândirea politică a lui Iorga cu gândirea Școlii Ardelene este căutarea originilor și supralicitarea gloriei străbune. În acest scop e mobilizat termenul *Neam* și el probează dorința de a construi și a lansa în lume ideea unei identități convenabile. Gândit și multiplicat generație de generație, stereotipul originilor pure avea să devină un crez ori de câte ori se va discuta trecutul, prezentul și viitorul societății românești.

Așa cum ne-o arată Iorga și o bună parte dintre congenerii săi, conceptul a fost preluat în Vechiul Regat, exacerbându-i-se sensurile în direcțiile tradiționalistă și etnic-ortodoxistă. Odată cu afirmarea autohtoniei național-naționaliste și a ortodoxismului, *Neam* acoperă ideea de identitate etnică în variantă exclusivistă. Termenul evoluează spre semnificații scăpate de sub control. La Iorga, *Neam* dobândise în mod explicit sensul de *Națiune* și de *Rasă* în același timp. Au fost intelectuali și publicații românești care au observat chiar în epocă „teoriile primejdioase“ lansate sub pretextul naționalismului. „Ura de clasă și de rasă“, disprețul față de ordine și față de legi au fost nu întâmplător incriminate în ziarul *Acțiunea* de unii dintre congenerii lui Iorga. Socotit modelul istoriografiei române, faimosul

[1] N. Iorga, „Conștiința națională românească de la Mihai Viteazul până astăzi“. Două conferințe făcute parlamentarilor ardeleni, în N. Iorga, *Conferințe*. *Ideea unității românești*, ediție Ștefan Lemny și Rodica Rotaru, postfață, note și bibliografie Ștefan Lemny, Editura Minerva, București, 1987, pp. 198–199.

profesor a promovat decenii la rând o accepțiune rasistă a conceptului. Din păcate, aceasta a fost preluată și multiplicată fără spirit critic de o parte din numeroșii săi discipoli.

Voi cita câteva exemple din sutele cuprinse în textele sale: „…să creăm, zic, forme politice venind de la însăși obârșia *Neamului* nostru, care este una singură. Să lepădăm zdrențele împrumutate care nu se potrivesc trupului nostru și care acum pentru trupul acesta sunt o jignire și-i împiedică dezvoltarea". Diferențialismul iese în evidență în relație cu alteritățile, arătând că este parte a unei gândiri organiciste. Pentru istoric, trupul trebuie curățat de „zdrențele" care nu i se potrivesc, astfel încât să fie rezolvată integral și definitiv unitatea. Această problemă „nu se găsește încă în realitatea lucrurilor, ci numai în datoria pe care fiecare conștiință românească trebuie s-o recunoască"[1]. Națiunile vecine sunt percepute ca simbolizând fiecare în parte o *Rasă*: „Ungaria medievală… nu era încununarea unei vieți naționale, ci papa dăruise voievodului, ducelui, o coroană bizantină pentru ca să adauge catolicismului, nu moștenirii maghiare, provincii nouă. Dacă ar înțelege aceasta măcar generația ce se ridică dintre unguri, am fi bucuroși să întindem o mână de bună colaborare unei țări care abia azi reprezintă forma organică a *Rasei* care o numește"[2].

Iorga a fost formatorul câtorva generații de intelectuali care – pe urmele sale – au ignorat dezechilibrele dintre români și minoritățile lingvistice, acelea dintre Vechiul Regat pe de-o parte, Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș, de cealaltă parte. Organicismul profesat în interpretarea identității grupurilor umane avea să fie însușit de numeroși congeneri, de discipoli și de adversari politici. Nae

[1] *Ibidem*, p. 213.

[2] Idem, „Unitatea națională în literatura românească". Conferință ținută la Congresul din Timișoara al Ligii Culturale, în N. Iorga, *Conferințe. Ideea unității românești*, pp. 264–265. Vezi observațiile lui Claudio Magris în legătură cu obsesia lui Iorga privind originile, în *Danubius*, București, 1994, și observațiile lui Sorin Mitu privind obsesiile cărturarilor ardeleni de secol XIX privind originea romană a colectivității românești în vol. *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Humanitas, București, 1997, pp. 260–282.

Ionescu, mentorul Gărzii de Fier, vedea în ideile lui Iorga impulsul dintâi în întemeierea civilizației românești: „Primul, deci, care a izbutit să arunce fundamentele adevăratei civilizații românești a fost Iorga și anume în acțiunea întreprinsă la «Sămănătorul». Meseria, temperamentul și structura lui spirituală îl indicau de altfel. Și astfel am aflat că statul românesc și civilizația românească nu se pot ridica decât pe autohtonism, adică pe punerea în valoare a specificului românesc și nu au decât un izvor de alimentare – clasa țărănească“[1].

A.C. Cuza, Mihail Manoilescu, Mihail Polihroniade, Nichifor Crainic, Radu Gyr, Dan Botta au reluat vechile mesaje, exacerbând tezele străinului, minoritarului, evreului. Ei vor utiliza conceptul de *Neam* în accepțiunea de *Rasă* pentru a desemna o distincție între români și minorități, pentru a face diferențierea românilor în raport cu maghiarii, germanii, rușii și evreii și pentru cultivarea conștiinței colective românești. *Neam* dobândește valori semantice asemănătoare termenului german de *Volk*, fără să devină la fel de complex ca acesta din urmă. Între cele mai stridente teorii ce urmăresc să fundamenteze problema identității colective este aceea a lui A.C. Cuza, colaborator apropiat al lui Nicolae Iorga în anii de început de veac al XX-lea: „*Naționalitatea* este puterea naturală organică, spirituală, a sângelui unificat sau a *Rasei*, înzestrată cu anumite însușiri pozitive, care se pierd prin corcire și degenerare, ducând la sterilitate și neputință“. În altă parte, același A.C. Cuza afirmă: „*Națiа* este totalitatea indivizilor de același sânge, formând personalități colective, însuflețite de puterea naturală a *Naționalității* și muncind fiecare un pământ anumit, ca organisme vii, productive…“[2]

Autorii legilor rasiale din timpul dictaturilor lui Carol al II-lea și Ion Antonescu nu s-au inspirat doar din baza de date nazistă.

[1] Nae Ionescu, „De la Sămănătorul la noul stat românesc“, în *Cuvântul,* an. VI, nr. 1907, 13 august 1930, apud *Ideea care ucide*, Culegere de studii și antologie de texte, Editura Noua Alternativă, București, 1994, pp. 195–197. Vezi prezentarea exaltării mistice naționaliste în Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și problema evreiască în România anilor '30*, Editura Humanitas, București, 1995.

[2] A.C. Cuza, „Doctrina națională creștină. Cuzismul“, în *Apărarea Națională,* anul VI, nr. 16 din 15 aprilie 1928, apud *Ideea care ucide*, pp. 192–193.

Așa cum rezultă din pasajele de mai sus, ei au avut destule mostre autohtone de interpretare a ideii de *Națiune*. Între acestea, conceptul *Neam*, cu sensul său rasist, a jucat rolul de factotum în promovarea atitudinilor discriminatorii, a xenofobiei și a antisemitismului. Prin acest limbaj s-a justificat și exclusivismul practicat de regimul lui Ion Antonescu. Transnistria se număra între rezervațiile destinate să rezolve problema purificării *Neamului*. Chiar dacă metoda de eliminare practicată de dictatorul român nu este comparabilă cu aceea a naziștilor, practicile antonesciene au generat omucideri în masă în temeiul principiului rasist.

Legislația statului antonescian a arătat un interes major pentru promovarea doctrinei biologiste. Iată două dintre declarațiile emblematice pentru gândirea lui Ion Antonescu, ambele inspirate din teoria identitară formulată de intelectualii generației sale: „Așa am crescut eu, cu ura împotriva turcilor, jidanilor și ungurilor. Sentimentul acesta de ură împotriva dușmanilor patriei trebuie împins până la ultima extremă. Îmi iau eu această răspundere“[1]; „…dacă nu profităm de situația care se prezintă azi pe plan național și european pentru a purifica *Neamul* românesc, scăpăm ultima ocazie pe care istoria ne-o pune la dispoziție… pot aduce și Basarabia înapoi și Transilvania, dacă nu *purificăm Neamul românesc* n-am făcut nimic, căci nu frontierele fac tăria unui *Neam*, ci omogenitatea și puritatea *Rasei* lui. Și aceasta urmăresc în primul rând“ (sublinierile mele, V.N.)[2]. Doctrina rasistă afirma că originea sângelui este cel dintâi factor care determină viitorul individului și al grupului. Din discursurile ori din luările de cuvânt în cadrul Consiliului de Miniștri, rezultă că orientarea lui

[1] Cf. *Arhivele Statului București*, Fond Președinția Consiliului de Miniștri, Cabinet, dosar 479/1941, f. 66. Apud Lya Benjamin, Studiu introductiv la vol. *Legislația antievreiască*, Editura Hasefer, București, 1993, pp. XXXIX–XL.

[2] Cf. *Arhivele Statului București*, Fond Președinția Consiliului de Miniștri, Cabinet, dosar 484/1941, fila 66. Vezi și Lya Benjamin, Definița rasială a calității de evreu în legislația din România (1938–1944), în Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca. Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca, Editura Academiei Române, vol. XXXIV, 1995, p. 133.

Antonescu spre *purificarea Neamului* avea ca ideal construirea unui stat pe criterii rasiste, aidoma idealului identitar formulat de naziști.

Conceptul de *Neam* nu s-a șters din memoria colectivă în anii regimului comunist. Sub dictatura lui Ceaușescu el a reapărut în varii forme, în viața literară, în studiile de istorie și folcloristică, în muzica populară și în limbajul cotidian. Istoriografia nu s-a lăsat nici ea mai prejos, cultivând insistent diferențialismul etnocultural sau neotribalismul. Totuși, comparativ cu epocile anterioare, el era folosit ceva mai în surdină. Este interesant însă că și-a păstrat valoarea arhaică, având aceeași forță de penetrare spre publicul receptor. După 1989, el este prezent în limbajul cultural, religios și politic. Exemplul cel mai sugestiv legat de utilizarea conceptului în activitatea instituțiilor publice este oferit de proiectul Patriarhiei Ortodoxe Române destinat construirii unei *Catedrale a Neamului*. Însăși ideea proiectului cu acest nume a generat o întreagă dezbatere, dar mai ales a făcut foarte vizibilă readucerea în prim-plan a unui concept cu multiple sensuri discriminatorii.

Exploziv în contextul în care România are o formă de guvernare democratică și tinde spre integrarea în rândul statelor europene animate de o filosofie politică pluralist-democratică, conceptul *Neam* indică pe de-o parte necunoașterea sensurilor sale, pe de alta, opțiunea unor ideologi laici sau religioși de a revitaliza *Etnonaționalismul.* Nu este mai puțin adevărat că, aidoma conceptelor de *Popor, Etnie, Naționalitate, Națiune*, conceptul de *Neam* nu a beneficiat de o explicitare din perspectiva studiilor de istorie intelectuală. Ignorarea acestui gen de cercetare nu e o chestiune de dată recentă, dar ea reflectă o autosuficiență, respectiv o rămânere în urmă în raport cu știința și informațiile ce animă crezul politic european de astăzi. A profita de faptul că cei mai mulți conaționali nu pun preț pe decodarea noțiunilor-cheie și că în acest fel se poate relua în chip profitabil discursul *Etnonaționalist* îmi pare o enormă greșeală. Iată încă un argument în favoarea redeschiderii vastului capitol al identității românești dintr-o perspectivă academică și nu propagandistică.

Observațiile mele – așa cum le-am gândit și prezentat în acest text – sunt complementare acelora formulate de profesorul Alexandru Niculescu și potrivit cărora *Neam* este de origine maghiară. El vine de la termenul *nem*, ce are semnificația de *sex*, *gen*, iar în limba cultă trimite la *categorie*, *specie*. Maghiarul *nem* apare în cuvântul *nemes* (nobil, generos) și în cuvântul *nemzet* (comunitate națională)[1]. Cât privește termenul românesc *Neam*, el a apărut în Transilvania sub influența limbii maghiare, mult timp folosită ca limbă oficială a regiunii. Dincolo de tradiție, ortodoxie și autohtonie identificate de Alexandru Niculescu, eu sunt încredințat că *Neam* are în limba română valori semantice apropiate sau similare cu *Etnie-Naționalitate-Națiune*. În anumite situații, el înlocuiește conceptul *Popor*. Fascinați de cuvânt ca urmare a relației permanente pe care o sugera cu lumea rurală și cu vechimea acesteia, cu glia (jus solis) și cu originile sanguine (*jus sangvinis)*, cărturarii Școlii Ardelene l-au transferat în limba cultă, laică și bisericească.

În loc de concluzie, am să subliniez că prin termenul *Neam*, țăranii și-au identificat relațiile de rudenie, familia, comunitatea sătească sau tribul. Pentru ei, *Neam* definea consangvinitatea. Conotațiile rasiste ale conceptului devin părți componente ale ideologiei politice prin limbajul oral și scris profesat de românii ardeleni mai întâi, de aceia din Vechiul Regat, mai apoi. Impulsul curentului romantic german a fost și el un contributor important la îmbogățirea sensurilor într-o asemenea direcție. Echivalentul german pentru termenul *Trib* sau *Neam* este *Der Stamm*. Pentru *Popor* incluzând și sensul *Neam*, echivalentul german este *das Volk*. Perechea de termeni *Neam-Națiune* – aidoma aceleia *Volk-Nation* – poate fi luată în considerare ca una ce dezvăluie conceptul-cheie al limbajelor revoluționare românești din epoca formării statului-națiune. Sau, într-o altă perioadă, ca una care a contribuit la construirea teoriilor exclusiviste. În ambele variante, promotorii ei și-au făcut un ideal din a demonstra relația dintre specie și gândirea politică.

---

[1] Alexandru Niculescu, *Neamul. Considerații filologice și nu numai*.

CONCEPTUL DE *NAŢIUNE* LA ROMÂNI. O EXPLICAŢIE TEORETICĂ

1.

OSTILITATEA FAŢĂ DE DIVERSITATE SAU DESPRE FANTEZIA NAŢIUNII ORGANICE

Formulat întâia oară în secolul al XIX-lea, conceptul de *Națiune* la români e unul impresionant prin numărul participanților la elaborarea lui, prin apartenența profesională a ideologilor și prin pasiunea conținută în luările de poziție. Informațiile și interpretările care i s-au dat au mobilizat o mulțime de cunoștințe provenind din cele mai varii domenii: istorie, religie, lingvistică, etnografie, filosofie, sociologie, statistică, drept, antropologie, geografie. Conceptul de *Națiune* trebuia să coaguleze nu doar mitul în jurul căruia urma să se nască o conștiință identitară comună, dar trebuia să exprime și bunul de mare preț al gândirii politice românești. Cercetările recente de sociologie și istorie se opresc și asupra unor semnificații ale conceptului, dezvăluind câteva dintre sensurile culturale și politice ce i s-au atribuit în ultimele două secole. Unele inventariază operele care au discutat problema identitară la români, oprindu-se asupra motivațiilor conținute în acestea. Altele explică dificultatea cărturarilor în a elabora o teorie unitară a națiunii în contextul în care statul român format la 1918 cuprindea regiuni cu un patrimoniu cultural divers, cu moșteniri administrativ-instituționale diferite și cu practici religioase multiple. O a treia categorie analizează naționalismul de la sfârșitul secolului al XIX-lea și mai ales acela din perioada interbelică, indicând exclusivismul lui în raport cu minoritățile. În fine,

există studii care arată în ce măsură conceptul de națiune română este o construcție mitică, asemănătoare cu a altor entități din Europa Centrală, de Est și de Sud-Est[1].

Într-un capitol anterior al acestei cărți am decodat sensul noțiunilor de neam și popor, invocând exemplele furnizate de textele unor intelectuali români de prim rang din secolele al XIX-lea și XX. În acea împrejurare am arătat neajunsurile definirii identității colective românești prin intermediul amintitelor noțiuni, respectiv, cum anume s-a produs și de ce s-a acceptat amalgamarea relației dintre neam și națiune sau dintre popor și națiune. În paginile acestui capitol voi discuta conceptul de națiune prin prisma socialului, a elitismului, a informației culturale și a interogațiilor care apar în cursul analizei istoriei românești. Observațiile și ipotezele de lucru vor contribui la cunoașterea conținutului autodistructiv al conceptului de națiune așa cum a fost el inventat în secolul al XIX-lea de către intelectualii români. Examinarea mea privește teoria identitară general acceptată în societatea românească, adică, versiunea unei *fictive ethnicity* care a stat la baza naționalismului inventat de elite[2]. Grație acestei examinări va fi mai ușor identificată așa-numita *nation of design* (Charles Tilly).

Atunci când Titu Maiorescu vorbea despre formele fără fond, despre eterogenitatea structurală și logica bipolarității, respectiv despre consecințele semiculturii în viața politică românească, el avea în vedere și definirea realității sociale exprimând retardarea stării de

[1] Keith Hitchins, *România 1866–1947*, traducere de George G. Potra și Delia Răzdolescu, Editura Humanitas, 1996; Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995; Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918–1930*, traducere din limba engleză de Vlad Russo, Editura Humanitas, București, 1998; Imre Pászka, *A román hivatáselit. Identitás-és legitimitásválság* [Elita profesională română: tranziția identitară și de legitimitate], Osiris, Budapesta, 1999. Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, traducere de Magda Teodorescu, postfață de M. Steven Fish, Editura Polirom, 1999; George Voicu, *Mitul Nae Ionescu*, Editura Ars Docendi, 2000.

[2] Vezi Anthony Smith, *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Polity Press, Cambridge, 2004, p. 99–100.

civilizație a României în comparație cu Occidentul. Maiorescu s-a gândit la soluțiile de depășire a dezechilibrelor amintite, respectiv la principiile care stau la baza construcției națiunii moderne. El era afectat de faptul că statul român continua să existe într-o prelungită tranziție de la medieval la modern. Dezvoltându-i interpretarea, trebuie să spun că în lumea românească au coexistat mult timp două modalități contradictorii de organizare și desfășurare a vieții: pe de-o parte, habitatul colectiv de sorgine rural-medievală, pe de alta, individualismul burghez promovat de societatea urbană. Această realitate a contribuit la suprapunerea unor filosofii și proiecte existențiale din care au profitat adesea doar segmentele sociale ori familiile favorizate de vechime, origini sau blazon. Un model elitist și-a câștigat adepți până în ziua de astăzi printre absolvenții instituțiilor de învățământ superior, printre reprezentanții politici și aceia ai noii burghezii ori printre oamenii de cultură. Dominante au rămas criteriile diferențialiste și esențialiste din care au rezultat adesea discriminările și corupția. Liderii au avut nevoie de mase mai mult în sensul justificării poziției pe scara ierarhică și nicidecum în sensul parteneriatului social și civic.

În accepțiunea lui Nae Ionescu, de exemplu – celebrul profesor de filosofie de la Universitatea din București în anii interbelici, în anii '30 și mentor al Gărzii de Fier –, poporul era o unitate organică, o masă amorfă din punct de vedere spiritual, incapabilă de o conștiință proprie în absența personalităților excepționale. Potrivit aceluiași intelectual, „într-o națiune nu toată națiunea face politică, politica nu este o funcțiune a tuturor indivizilor dinlăuntrul unei națiuni. Politica este funcțiunea nației în totalitatea ei, dar elementele purtătoare de acțiune și gândire politică, astea sunt diferențiate înlăuntrul nației; de ce? Tocmai pentru că nu pot să facă politică propriu-zis decât acei indivizi pentru care nația în întregul ei este un concret"[1]. Masa trebuie să se subordoneze oricărei decizii luate de o elită, indiferent

[1] Nae Ionescu, *Introducere în istoria logicei*, Editura Eminescu, București, 1997, p. 158.

de subiectivitatea și duritatea ei. Nae Ionescu manifesta un „dispreț elitist", o substituție irațională a mulțimii de către lider[1].

În același fel gândea și Dan Botta atunci când făcea elogiul ignoranței și al analfabetismului în detrimentul instrucției, al pluralismului social și al libertății de exprimare a persoanei:

> …să ne înțelegem. Am adoptat tiparele arhaice ale apusului, mania lui tehnică, idealurile zise democratice. Lumea e o turmă, a spus monstrul acela negru, pururi egal sieși, care în faptul zilei împresură uzinele. Lumea românească este totuși alta. Am mai spus, acești oameni sunt ceea ce se vede: biele, manivele, fenomene mecanice, susceptibile de bine și de rău. Românii sunt altceva. Toți sunt uniformi. Metodele școalei, clasele, profesorii, presupun oameni uniformi, puri de orice anterioritate, de orice ereditate. Românii sunt totuși altceva. Creatorii celei mai nobile civilizații populare, posesorii unui suflet de o complexitate infinită, păstorii mioriței, oamenii sufletului, acelui suflet pe care Platon îl numea „sensitiv", altul decât cel al dimensiunilor, al spațiilor brute, oamenii aceștia au fost supuși acțiunii nivelatoare a școalei… Au fost puși să repete frazele troglodite și noțiunile tipice ale unei culturi străine, infinit inferioare aceleia care era a lor. Școala românească, importatoare comodă de principii din apus, adecvate acolo turmelor create de capitalism, oprimă și distruge sufletul românesc… în condițiile actuale, țara analfabetă să ne fie un ideal…[2]

Emil Cioran susținea aceeași orientare antidemocratică, plină de prejudecăți și batjocoritoare la adresa țărănimii într-un articol despre „renunțarea la libertate": „…oricine cunoaște cât de puțin țărănimea

[1] George Voicu, *op. cit.*, pp. 60–61.

[2] Dan Botta, „Țara analfabetă", în *Bunavestire*, anul I, nr. 7 din 28 februarie 1937, apud *Ideea care ucide. Dimensiunile ideii legionare*, culegere de studii elaborate de Alexandru Florian, Radu Florian, Victor Neumann, Dionisie Petcu, Constantin Petculescu, Gh. Lencan Stoica. Antologie de texte realizate de C. Petculescu și Alexandru Florian. Editura Noua Alternativă, București, 1994, pp. 247 – 248.

de la noi, cu psihologia ei simplă și rudimentară, trebuie să fie mai mult decât convins că ea nu așteaptă altceva decât dezintoxicarea de libertate, de toate ficțiunile și iluziile acesteia. Un adevărat strigăt după dictatură și o ură invincibilă împotriva unei libertăți inutile. Pentru păturile care nu iau parte direct la istorie nu există tragedie mai mare decât democrația. Țărănimea a fost amestecată în procesul universal într-o devenire la care n-are aderență. Democrația n-a putut face din ea un factor activ al istoriei, încât prostimea eternă a fost angajată într-o responsabilitate la care nu se simte chemată în mod esențial. Țăranii ar vrea ca totul să se facă peste ei, încât dictatura este paradisul lor terestru… Mulțimea aistorică n-are decât un ideal: pierderea libertății. Alții să-și ia răspunderea; ea nu vrea să judece și de frica anarhiei ea se încântă de teroare. De altfel, o societate fără intoleranța șefilor s-ar transforma, în mai puțin de o zi, într-un grup de canibali, iar până la sfârșitul zilei ar dispărea prin autodevorare. Dintre toate valorile de care s-a legat omenirea nici una nu se uzează mai repede ca libertatea“[1]. O asemenea perspectivă a inspirat multe dintre cercurile intelectuale ale epocii interbelice românești, dar și acelea de mai târziu. Ideea discriminatoare privind relațiile dintre diferitele segmente sociale au pus-o în aplicare ierarhiile fascistă și comunistă. Continuitatea dintre timpurile istorice amintite a fost asigurată de pedagogia excepționalismului profesată în familie, școală și societate.

Câteva trăsături ale acestui discurs – nu tocmai lipsite de importanță – au ieșit la suprafață în anii postcomunismului. Adrian-Paul Iliescu este încredințat că obsesia elitară de astăzi nu e inspirată de gândirea legionară, în sensul că nu e antisemită și nu aderă la fascism. Ea împărtășește însă cu ideologia extremei drepte interbelice o formă de gândire exclusivistă, respectiv ideea de unicitate a elitei și uniformizarea peisajului social. „Altfel spus, fără a avea filiații legionare directe, obsesia elitară de azi ilustrează tot un tip de gândire

[1] Emil Cioran, „Renunțarea la libertate“, în *Vremea,* anul X, nr. 480 din 21 martie 1937, apud *Ideea care ucide*… pp. 249–250.

ostil diversității“[1]. Observația este importantă și ea invită la ilustrarea principiilor ce se regăsesc în mod constant pe parcursul duratei mai scurte și mai lungi a istoriei României. Astfel, descoperim în ce măsură ideile proprii sau acelea venite din exterior au împiedicat totala desprindere a românilor de valorile semiorientale și fuzionarea cu orizontul Occidentului.

Amestecul de valori aparținând unor ideologii și epoci diferite a făcut dificilă asumarea culturii și civilizației occidentale. Mai exact, a permis – mă refer la majoritatea populației care în secolele al XIX-lea și XX a fost reprezentată de țărănime și de segmentele sociale sumar urbanizate – prelungirea unui mod de a gândi, a acționa și a fi care ignora sau nega o bună parte dintre câștigurile datorate științei, tehnicii, administrației și culturii juridice moderne. Extinderea rafinamentelor culturale, a prelucrării motivelor folclorice, a urbanizării satului s-a confruntat cu tacite sau explicite adversități. Îmi pare că trebuie dezvăluit nu numai ceea ce a supraviețuit din tradițiile trecutului, dar și ceea ce s-a pierdut în procesul modernizării și occidentalizării ca urmare a conservării unor obiceiuri arhaic-medievale. Dintr-o populație de 18 milioane de locuitori cât avea România în 1938, doar 4 milioane locuiau în orașe. Satele aveau – au și în acest început de secol XXI – o condiție mult inferioară orașelor. În cazul țărănimii – ea reprezintă și astăzi un segment întins al populației românești, aproximativ 35%–38% – instrucția era precară, ea datorându-se insuficientei dezvoltări a rețelei de școli elementare și numărului scăzut de cadre didactice din mediul rural. În nici un caz retardarea segmentului amintit nu se datora apariției școlii și a multiplicatorilor informaționali, așa cum credea poetul Dan Botta, a cărui opinie am citat-o mai sus. Sănătatea populației de la sate era foarte șubredă, lucru ce reiese și din informația potrivit căreia în anii 1930–1940 în regiunile de la sud de Carpați exista un singur medic la 25 de sate. Căile de acces spre orașe

[1] Adrian-Paul Iliescu, „Elitismul ca refuz al diversității“, în *Cultura*, nr. 8 (49), 2-8 martie 2005, p. 10.

și civilizația lor au rămas insuficiente ori impracticabile și în deceniile următoare celui de-al doilea război. Acestea sunt doar câteva probe dintr-o mulțime care explică absența dinamicii sociale și profesionale care să ratașeze România Europei timpului. Lumea satului era și este una rămasă în urmă, fapt datorat în primul rând ignorării resurselor umane și cultivării discrepanțelor sociale.

Inexistența cetății în mai multe regiuni ale României, respectiv neparticiparea la viața acesteia au generat societăți, limbaje și gândiri paralele acelora moderne. Pseudo-emanciparea organizată de regimul comunist postbelic a avut drept consecință ruralizarea orașelor și nu urbanizarea satelor. Fenomenul a avut și mai are ample repercusiuni în plan cultural și comportamental. Adesea, în locul formării societății civile, regimurile totalitare au facilitat reluarea culturii tradiționaliste, respectiv au readus în atenția populației etnonaționalismul. Bazat pe elite fragmentar constituite și autoimpuse, pe o clasă politică suficientă sieși și întorcând spatele pedagogiei sociale, statul-națiune gândit de intelectualii și politicienii români în secolele al XIX-lea și XX a primit sensuri organiciste necunoscute în culturile politice occidentale. În locul propagării principiilor formatoare ale tuturor segmentelor sociale, s-au multiplicat programele școlare, încurajând doar vârfurile. Pe de altă parte, s-a pus adesea accentul pe paradigma colectivistă – „mulțimea n-are decât un ideal, pierderea libertății“ (Cioran) – în dauna formării conștiinței persoanei. Toate acestea au condus la respingerea valorilor Europei Occidentale într-o regiune care nu a fi beneficiat de Renaștere și Reformă și nu a asimilat pe de-a întregul spiritul novator al iluminismului.

Alături de contextul geografico-politic (adesea acesta a jucat rolul unui mit) și de sărăcie –, trebuie să observăm că responsabilitatea pentru distanța ce separă nivelul cultural-comportamental al segmentului social majoritar românesc de masa populației celorlalte state europene o poartă inteligența. Aroganța ei o citim și astăzi în preocupările pentru diminuarea ori persiflarea valorilor practicate de clasa de mijloc a Vestului. O atare poziție nu e doar nonproductivă, dar

este lipsită de minime argumente. Complexul de superioritate trădează fie persistența discursului duplicitar hrănit de educația și cultura regimurilor politice totalitare, fie completa neînțelegere a problemei integrării europene a Estului.

Intelectuali din secolul al XX-lea precum Aurel C. Popovici[1], C. Noica[2], N. Iorga[3] nu neapărat au refuzat să facă diferența dintre cele două societăți – aceea patriarhală (medievală) și aceea modernă – cât au înțeles conceptul de națiune în termenii în care l-a formulat istoriografia și filosofia secolului al XIX-lea. Adică: sentimental-romantic și tradiționalist-conservator. Viziunea lor era parțială fiindcă se rezuma la elitism și la asumarea necritică a modelelor modernității ce s-au extins dinspre Vest spre Est începând cu secolul al XVIII-lea. Ei păreau a fi încredințați că geneza națiunii române moderne era indisolubil legată de așa-numita etnicitate ce se conservă din timpuri imemoriale și de rolul câtorva intelectuali inspirați sau chiar „geniali". Dubla capcană în care a intrat cultura română și de care nu a reușit decât parțial să se desprindă până astăzi rezultă din distribuirea unui rol exagerat colectivității (aceasta nu a fost stimulată ori ajutată să parcurgă pașii necesari emancipării) și din supralicitarea meritelor aparținând familiilor boierești, urmașilor lor și, mai aproape de noi, intelectualilor și politicienilor socotiți de „excepție". Sunt și alte culturi în vecinătatea imediată aceleia române ce se confruntă cu asemănătoare confuzii – exemplele din fosta Iugoslavie și din Albania sunt cunoscute pentru rolul lor în

[1] Vezi Victor Neumann, „Federalism and Nationalism in the Austro-Hungarian Monarchy. Aurel C. Popovic's Theory" în *East European Politics and Societies*, Vol. 16, No. 3, 2003, pp. 864–897. O variantă a acestui text a apărut și în limba română în Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 68-103.

[2] Alexandra Laignel Lavastine, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, traducere din limba franceză de Emanoil Marcu, Humanitas, 1998.

[3] Vezi capitolul acestui volum intitulat *Neam și Popor: noțiunile etnocentrismului românesc*, în care am dezvăluit sensurile rasiste ale conceptului de neam așa cum au fost ele profesate de N. Iorga.

alimentarea tragicelor ideologii diferențialiste – ceea ce face și mai necesară o istorie a conceptelor ce definesc identitățile colective din Europa Centrală, de Est și de Sud-Est.

Relația dintre un grup etnic și conceptele de națiune și stat-națiune este nu doar fantezistă, ci și păguboasă, în măsura în care diferențele lingvistice sau religioase în același spațiu de locuire segmentează ori creează separatisme artificiale la nivelul societății. În al doilea rând, o atare asociere terminologică – adesea ea a fost constructoare de mituri belicoase – ignoră realitatea, creând impresia existenței unui comunitarism (ori tribalism) al grupurilor de oameni întemeiat pe puritatea de sânge, unitatea de limbă și similaritatea credinței religioase. După 1989, grupurile cultural-confesionale minoritare din România și din alte state ale regiunii au fost tentate măcar să imite ori să-și însușească teorii identitare asemănătoare majorităților. Au fost situații în care în temeiul identității etnice asimilate aceleia de națiune, minoritățile au contestat organizarea administrativă ori statul-națiune al majorității etnice. Ele au cerut recunoașterea existenței statului multinațional. Exprimată de minoritatea maghiară din România, această orientare a apărut în contextul în care conceptul de națiune la români a fost și este încă tributar orientării monoculturale și monoconfesionale. Tocmai de aceea, orice discuție lucidă va stărui în a recunoaște diversitatea socială, lingvistică și culturală a României, pluralismul tradițiilor religioase și ambiguitățile rezultate din numeroasele interferențe istorice. Atunci când confesiunea majorității ocupă spațiul public, va fi important să i se amintească lui Homo Religiosus ori voluntarilor activiști că ortodoxia nu este doar religia românilor, ci și a slavilor din sudul Dunării, a grecilor, ucrainenilor și rușilor, iar românii nu sunt doar ortodocși, ci și greco-catolici, romano-catolici, protestanți, neoprotestanți și mozaici. În consecință, așa cum arată ea, identitatea națională românească probează existența unei fecunde diversități, aidoma întregului spațiu central, est și sud-est european.

2.

REFUZUL DISCONTINUITĂŢII SAU CONFUZIA ÎNTRE VECHEA SOCIETATE PATRIARHALĂ ŞI NAŢIUNEA MODERNĂ. PERSPECTIVA NEOROMANTICĂ PRIVIND GENEZA NAŢIUNII LA ROMÂNI

Demersul intelectualului român susținător al etnocrației nu numai că neagă ce s-a petrecut în societatea urbană prin modernizare, dar mută accentul teoriei sale pe doctrina profetică a esenței ființei colective. Exemplul lui Nichifor Crainic este simptomatic pentru această perspectivă. Potrivit gândirii sale – stimulată de fantezie și nu de argumente rezultate dintr-o cercetare aplicată –, rădăcinile ancestrale ale României ar fi marcate de „geniul etnic", de personalitățile creatoare reprezentative și de disciplina morală a solidarității și a subordonării față de scopul suprem al statului.

„Voinți mai tari decât voința noastră și puteri mai crunte decât eroismul nostru fac să ne sângereze în suflet drama românismului. Vestită cu glasul tunetului de către cei care au știut să se impună atotputernici, epoca noastră ar fi să fie a statului etnic, adică a statului în care granițele politice se confundă cu granițele sângelui…"

Pornind de la statuarea identității colective pe criterii etnice, iar a etnicității pe criteriile biologiei rasiste, Nichifor Crainic va dezvolta perspectiva sa și a comilitonilor săi privitoare la statalitate:

„ …concepția unică și totalitară a vieții de stat, fundamentală în naționalismul biruitor, constituie un climat prielnic, ca nici unul altul,

fuziunii sufletești a insului plăsmuitor cu idealul statului românesc. Viața publică se va desfășura în regimul autoritar în care, precum se știe, individualul se rânduiește ca o moleculă în unitatea colectivă"[1].

Aceasta e una dintre metodele grație căreia s-a născut și multiplicat asumarea lui „noi" pe post de „eu", adică, un transfer al responsabilității individuale pe seama colectivității. Sau, mai bine spus, o deresponsabilizare a individului, respectiv anularea dreptului său de a gândi și transferul travaliului intelectual în seama unui actor privilegiat. Rezultatul: persistența minoratului în sensul invocat de Kant, adică, lipsa de curaj în a gândi fără ajutorul altcuiva. Teza lui Crainic se regăsește la aproape toți intelectualii români din perioada interbelică și la mulți dintre aceia care fac o carieră în anii dictaturii comuniste postbelice. Probabil așa se și explică valorizarea exclusiv pozitivă a teoriilor privind cultura etnonațională.

Cei care vor urmări tipologia structurilor sociale din România vor aduce în discuție mistificarea vieții rurale prin definirea itinerarului politic și cultural al națiunii în funcție de interesele segmentului politic dominant. Situarea unei părți semnificative a intelectualității într-un orizont atemporal face posibilă raportarea la modelele tradiționale, respectiv la istoria vechimii și continuității, a superiorității primului venit, a dreptului sângelui și a dreptului solului. Pe urmele lui Iorga, această generație va proclama și multiplica sloganul ,,România a românilor, a tuturor românilor și numai a românilor". Chiar dacă se schimbă contextul politic după primul război ori odată cu instaurarea comunismului după cel de-al doilea război, un număr important dintre cărturari dezvoltă o asemenea gândire, părând a nu fi dispuși să cedeze în fața orientării proeuropene a

[1] Nichifor Crainic, „O nouă misiune", în *Revista Fundațiilor Regale*, anul VI, nr. 9 din 1 septembrie 1940, apud *Ideea care ucide…* pp. 301–304. Vezi o prezentare detaliată la Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995, pp. 87 – 113. Vezi și recenta analiză a lui Viorel Marineasa, *Tradiție supralicitată, modernitate diortosită. Publicistica lui Nichifor Crainic și a lui Nae Ionescu la o nouă citire*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004, capitolul „Filosofia statului", pp. 155 – 185.

unora dintre conaționalii lor[1]. Până și marxism-leninismul impus de sovietici va fi surclasat de teoria reautohtonizării. Exemplul lui Constantin Noica este dintre acelea revelatoare, întrucât el realizează nu numai transferul de idei dinspre o epocă spre alta, dar devine și unul dintre modelele intelighenției române a anilor '70 –'90. Protocronismul postbelic – în care se va regăsi complexul cultural al generației interbelice – va relua teza vechimii și originalității culturii naționale, subliniind supremația românească în toate domeniile. Împotrivindu-se Occidentului, el va face imposibil spiritul critic. În schimb, va intra în consonanță cu ideologia oficială susținând teza diferențialismului etnonațional. Cum observase Z. Ornea și Adrian Marino, naționalismul interbelic – în genul celui profesat de Nichifor Crainic și Nae Ionescu – a fost reoficializat de naționalismul ceaușist. Cele două manifestări ale aceleiași doctrine „se regăseau într-o consiliere de viziune și credință"[2].

Intelectualitatea română atașată de valorile moderne europene admite că teoriile istoriciste refuzând interferențele ori asumarea influențelor externe au provocat întârzieri nedorite. De acest lucru au fost conștienți Titu Maiorescu, C.D. Zeletin, Eugen Lovinescu. Activând în perioada celei dintâi modernizări statale la sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului XX, ei găseau că europenizarea României era posibilă. Înțeleseseră că trebuie luate în considerare nu doar continuitatea istorică, a tradițiilor, a religiei

[1] Alexandra Laignel Lavastine, *op. cit.* pp. 328–358, capitolul „Sentimentul românesc al ființei și destinul Europei dincolo de nihilism". Orientarea pro-europeană era interzisă de regimul comunist-naționalist al lui Nicolae Ceaușescu. Suspiciunea față de orice relație cu lumea din afara României se extindea până la cenzurarea ori refuzul tipăririi cărților de istorie reflectând originile ideilor europene la cărturarii români din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în cazul cărții mele *Tentația lui homo europaeus. Geneza spiritului modern în Europa Centrală și de Sud-Est*, carte exclusă – ca urmare a cenzurii exercitate de regimul totalitar asupra oricărei tipărituri prin reprezentanții Ministerului Culturii – din planurile Editurii Eminescu în anii 1988 și 1989. Ea a apărut după 1989 în mai multe ediții, în română și engleză: Editura Științifică, București, 1991; Boulder, Colorado, Columbia University Press, New York, 1993 ; Editura All, București, 1997.

[2] Z. Ornea, *Anii treizeci*…, p. 220.

și limbii, ci și reforma administrației, dinamica relațiilor sociale și modernizarea culturii rurale. În accepțiunea lor, autodefinirea ca națiune presupunea – chiar dacă era vorba de un gest dureros – renunțarea la stilul medieval de viață și asumarea riscului înnoirii. Această orientare – adesea contrazisă de importanți și celebri reprezentanți ai culturii române – a rămas un deziderat.

Dezbaterea în jurul ideologiilor interbelice – așa cum rezultă ea din studiile unor exegeți contemporani precum Keith Hitchins, Imre Pászka, Z. Ornea, Irina Livezeanu, Vladimir Tismăneanu, George Voicu ș.a. – reflectă extraordinara criză a schimbării declanșată de condiția statului român de după 1918 și de dorința intelighenției de a defini noua entitate națională, administrativă și culturală. Formularea ideilor politice în funcție de aspirațiile integrării României în ansamblul civilizației europene a fost privită cu suspiciune și adesea respinsă mai ales de intelectualitatea cu vederi etnocentrist-naționaliste. Ceea ce se manifestă plenar din punct de vedere ideologic în anii '30–'40 este ortodoxismul și o idee de etnonațiune română ce trebuia să se delimiteze de orice alt grup socotit străin, inclusiv de grupurile cultural-lingvistice și confesionale care coabitau cu majoritatea etnică și cu aceea ortodoxă în interiorul statului. Datorită unui mediu social insuficient pregătit, înclinat spre misticism, această ideologie cunoaște o continuă afirmare. Ortodoxismul a fost socotit identic noțiunii de român, capabil să exalte așa-numita teză a românismului și orientarea antioccidentală. El a devenit o referință de primă mărime a discursului public. Noțiunea de român, așa cum o foloseau Nae Ionescu și Nichifor Crainic, trebuia să însemne înainte de orice altceva apartenența la ortodoxie, orice altă apartenență religioasă fiind minimalizată sau exclusă din ideea de națiune. „A fi român, nu bun român, ci român pur și simplu, scrie Nae Ionescu, înseamnă a fi ortodox"[1]. Același Nae Ionescu rezolvă relația dintre conceptul de națiune și apartenența la religia ortodoxă astfel:

[1] Nae Ionescu, *Roza vânturilor,* Cultura Națională, București, 1937, p. 201.

> …fiecare dintre noi nu suntem fiecare dintre noi, ci așa cum ne hotărăște structura comunității de destin, națiа din care facem parte. Cu alte cuvinte, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu. De aceea comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației. Asta e ortodoxie.[1]

Chiar dacă la nivelul instituțiilor și al minorităților sociale instruite s-au făcut pași importanți pentru transformarea vechii administrații într-una europeană și chiar dacă se înregistrase un progres din punct de vedere economic și organizatoric în marile orașe, inerțiile moștenite de la generațiile precedente formate într-o cultură semiorientală (turco-fanariotă) ori în mediul rural au fost doar parțial depășite. Cauza retardării României profunde în anii interbelici nu se datora atât inexistenței burgheziei autohtone, cât mai ales culturii și pedagogiei sociale în jurul cărora se creionase ideea abstractă de națiune, ignorând concreta și variata componentă socială, culturală și religioasă. Comunitarismul a ocupat spații întinse în ziaristica interbelică și și-a găsit încununarea ideologică în teoriile discriminatoare-biologiste ce s-au impus în viața publică la mijlocul deceniului patru al secolului XX. Dincolo de falsele segregații create, ceea ce a avut costuri imense a fost ratarea pentru a doua oară în istoria contemporană a României a perfectării acordului dintre aspirațiile culturale și emanciparea socială. Cea dintâi a avut loc în anii de domnie ai lui Carol I. Politica pașilor raționali în rezolvarea problemelor obiective ale statului a fost mult afectată de confuzia creată prin asocierea vechii societăți patriarhale de conceptul de națiune modernă.

Cum se explică situarea intelectualității române într-un orizont atemporal? Care este legătura între demersul cultural și acela național

[1] Idem, „Naționalism și ortodoxie“, în *Predania*, anul I, nr. 8–9 din 1–15 iunie 1937, apud *Ideea care ucide*…, p. 259.

și în ce măsură politicul subjugă demersul creator-științific? De ce teoreticienii au tins să servească pătimaș cultura dovedind că nu aceasta era principala motivație a demersului lor, ci ființa unei comunități etnonaționale? De ce operele unor N. Iorga, Nae Ionescu, Nichifor Crainic ori Constantin Noica rezumă un raport mai general al culturii române cu sfera politicii și au rămas adesea principalele repere ale vieții culturale în perioada postbelică? O cercetătoare preocupată de acest fenomen și-a pus următoarea întrebare: oare nu în „alunecarea nemărturisită, dar importantă, de la ontologic (chestiunea ființei) la ontic (chestiunea-ființei-comunității-naționale)" „se dezvăluie ambivalența unui întreg capitol al itinerarului politic și cultural urmat de intelectualitatea românească..."?[1] Cred că este utilă dezvăluirea motivelor care au condus la supralicitarea problemelor privind existența ființei-comunității-naționale atât în perioada dintre cele două războaie, cât și în deceniile postbelice. Mai precis, consider că este de dorit să fie cunoscut scopul ignorării criticii raționale privind conceptul de națiune în general și de națiune română în mod special.

Trăind și creând în ambele sisteme totalitare – fascist și comunist –, Constantin Noica a intrat în consonanță cu ideea de identitate colectivă propagată de politicile oficiale. El a fost considerat de mulți dintre contemporanii săi și de o parte dintre discipoli o referință pentru reprezentările culturale ale conceptului de națiune în România secolului XX. În anii '30, Noica susținea că ideologia și politica lui Corneliu Codreanu și a urmașilor săi reprezentau cea mai sigură și de viitor alternativă la vechea identitate românească:

„Legiunea n-a vroit să facă altă Românie. Cine nu simte aceasta, nu înțelege nici de ce a murit Moța[2] și nici de ce dăruirea cea mare a

[1] Alexandra Laignel Lavastine, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, traducere din limba franceză de Emanoil Marcu, Humanitas, 1998.

[2] Corpul legionar Moța–Marin a fost înființat în 1938 de către Corneliu Zelea Codreanu, jucând rolul unei organizații paramilitare de elită, cu un efectiv de 10.000 de membri. Deviza corpului era „Gata de moarte".

Căpitanului (Gărzii de Fier, Corneliu Codreanu, n.m, V.N.) era unul din felurile sale de a birui și a face neamul românesc să biruiască. De făcut o altă țară o poate și stăpânirea străină. De făcut o altă țară o pot și 200 de tehnicieni elvețieni pe care i-am tocmi să ne gospodărească. Dar nu vedeți că e vorba și de altceva decât de șosele, sonde și spitale? Nu vedeți că e vorba și de România duhului? O asemenea Românie se trăiește, se face trăind. Iar a muri este uneori un fel de a fi viu"[1].

Ignorând realitatea, Noica avea o admirație pentru liderul charismatic al legiunii, pentru ideile sale privind România și pentru gesturile mistice ale comilitonilor săi din epoca de afirmare a fascismului. Legea, cultura și administrația politică nu păreau să fi dobândit vreun interes în ochii tânărului filosof. Textele lui Noica din perioada comunistă au păstrat vechea accepțiune a noțiunii de comunitate. „Duhul" a fost preschimbat în sentimentul românesc al ființei, iar spiritul limbii a fost înțeles în nota romantismului german. Așa cum erau folosite, noțiunile de etnie, neam, comunitate indică o suită de confuzii ce s-au perpetuat de la un timp istoric la altul.

Socotit drept cel mai de seamă istoric român din toate timpurile, N. Iorga a fost un model pentru acest gen de eseistică. Chiar dacă scrierile sale nu mai erau citate în anii de afirmare ai legionarismului – istoricul era dezavuat pentru apropierea sa de casa regală –, ele fuseseră fascinante pentru tânăra generație de intelectuali a anilor '30–'40. În articolul ce deschidea cel dintâi număr al ziarului *Neamul Românesc,* Iorga justifica noua apariție publicistică prin suprapunerea intereselor individuale cu acelea colective, prin pledoaria pentru perversa relație dintre „eu" și „noi", prin dezvăluirea unui ego colectiv căruia trebuia să i se subordoneze orice inițiativă, creație, activitate. E ideea esenței ființei colective regăsibilă în filosofia de mai târziu a lui Noica. Iată ce scie istoricul:

[1] C. Noica, „Fiți înfricoșător de buni", în„*Buna Vestire,* anul IV (seria a II-a), nr. 2 din 10 septembrie 1940, apud *Ideea care ucide…*, pp. 304–305.

„Dacă m-am hotărât să scot aceste caiete, n-am făcut-o în însușirea mea de om care port barbă, care locuiesc în cutare stradă, la cutare număr, care am cutare loc în viață, al cărui nume începe cu litera I. Ci mă cred în stare, cu câtă învățătură pot să am, cu câtă muncă pot să cheltuiesc și cu ce suflet am ajuns să-mi fac; mă simt în stare, va să zică, să vorbesc despre lucrurile cele mari ale neamului meu, despre nevoile lui adânci, despre suferințele lui vechi și sfinte, despre țintele lui înalte și grele de ajuns, despre tot ce mă privește până în adâncul inimei mele și pe mine care am scris aici, dar și d-ta, care citești, și pe vecinul d-tale, și pe cine nu-ți este vecin, și pe prietenul d-tale, și pe acela care suferind totuși de aceleași nevoi și tinzând către același ideal, îți este dușman, pentru cine știe ce pricină, rămâne între d-voastră amândoi și n-are a face câtuși de puțin cu viața cea mare, cea largă, cea curată și trainică, – ce zic trainică? veșnică, din care pornesc toate viețile noastre, și depărtându-se de care, viața oricăruia dintre noi se stinge și se ofilește, viața neamului, a tuturor celor de astăzi, a tuturor celor de ieri, de alaltăieri, și din adâncul vremurilor, a tuturor celor ce cu ajutorul lui Dumnezeu vor veni pe urma noastră pentru a trăi și a munci ca Români. Despre lucrurile acestea mă simt în stare a vorbi, nu ca mine însumi, ci ca unul din mulțime, care s-a întâmplat că știe mai bine, pe când alții știu mai puțin și căruia, din nevoia sufletului său, într-o clipă îi vine glas pentru a vorbi, cu graiul său, dar cu inima voastră, a tuturora. Mă înțeleg nu ca om ce-și urmărește rosturile lui fie cât de vrednice și de curate, ca un om ce caută să scoată la iveală ființa lui, chiar spre înaintare și binele altora, ci ca «mâna de țărână» prin care ar scrie, zi de zi și ceas de ceas despre tot ce mișcă mai mult și ne îndeamnă mai tare, cineva mai mare, cu mult mai mare decât mine“[1].

Citatul de mai sus arată nu numai o profesiune de credință a lui N. Iorga, dar și notele mistice ale comunitarismului și ale naționalismului legionar de mai târziu. El poartă mesajul exclusivist care a

[1] N. Iorga, „Către cetitori“, în *Neamul Românesc,* nr. 1 din 10 mai 1906, pp. 1–3.

modelat conștiințe pe fondul unui enorm capital de popularitate de care a beneficiat istoricul. Aidoma aceluia al lui Iorga, discursul lui Noica pe tema identității nu are nimic în comun cu o cultură politică modernă. În schimb, articolele sale sugerează ritualul sentimental în care proiectul, ideile, argumentul și explicația nu jucau cunoscutul rol formator. Iată ce scria Noica în anul 1940 :

„Astăzi suntem sub un anumit har. Horia Sima nu pune impozite pe lefuri: pune în mișcare sufletele. Ministrul școlii nu vestește literă nouă pentru școală: caută suflet nou pentru ea. Peste comunitatea românească a coborât harul. În ce măsură? o vom vedea. O veți vedea. Dar nu mai e legea, ci harul… Nu suntem sub lege, suntem sub har. Dacă n-ar fi cuvintele biblice, am tăcea. Atât de mare ne e nădejdea. Atât de mare ne e credința. E «harul» sau «duhul» etnic“[1].

Așa cum vedem, afirmațiile speculative erau menite să justifice propriile opțiuni ideologice, să asigure autorului o poziție confortabilă de la înălțimea căreia legea urma să devină inutilă. În interpretarea lui, școala-învățământul era sub „har“, nu sub domnia legii și a normelor. Noica nu era interesat de construcția unei reale identități naționale în sens modern, cum în intenția sa nu era problema elaborării setului de valori care să formeze reflexele colectivității în acord cu societatea europeană.

Prezența sa în prim-planul vieții culturale în vremea regimului lui Ceaușescu e explicabilă prin supraviețuirea vechiului discurs privind colectivitatea, supraviețuire în care comuniștii români au jucat un rol deloc neglijabil. Așa se explică apariția cărților: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Cuvânt împreună despre rostirea românească* (1987). Ideea unei *fictive ethnicity* va deveni atât de prezentă în discursul intelectual încât va pierde din vedere atât fenomenele sociale, cât și critica sistemului. Perioada dominată de ideologia comunist-stalinistă a fost scurtă și cu un ecou relativ minor în orientarea ideologică a publicului, ea fiind urmată de reluarea în

[1] C. Noica, „Sunteți sub har“, în *Buna Vestire,* nr. 20 din 14 octombrie 1940, apud Z. Ornea, *Anii treizeci*… p. 218.

forță a educației pe criteriul apartenenței etnoculturale. Așa se explică faptul că transferul ideii etnocentrice a națiunii dinspre generația anilor '30 spre aceea a anilor '80 a fost posibil. Cultura română nu depășise mitul contextului regional nici înainte și nici după al Doilea Război Mondial. Ea nu a încercat o reevaluare a propriei teorii naționale, introducerea valorilor critice ale marxismului ori pe acelea ale democrației civice și nici susținerea unui discurs plural în dauna centralismelor cultural, politic și administrativ. Să fi fost sistemul totalitar acela ce împiedicase geneza și dezvoltarea discursului alternativ? Să fi fost cenzura principalul vinovat? Să fi fost teama dezechilibrului politic sau teama pentru existența comunității? Să fi fost poliția politică aceea care blocase încercarea de regândire a unei teme importante, grație căreia se produce coagularea intereselor indivizilor și societății? În ce măsură intelectualitatea română era pregătită să deschidă o discuție despre identitatea colectivă?

Semnele de întrebare sunt îndreptățite de îndată ce observăm tacita sau explicita legătura între discursul politic oficial și discursul intelectual. Prezența lui Noica în viața publică a regimului comunist-naționalist prin numeroase cărți și articole – cenzura funcționa, dar era orientată numai împotriva acelor persoane și grupuri care erau considerate periculoase din punctul de vedere al regimului totalitar – nu a fost o întâmplare. În anii '80, Noica era la fel de atent ca în anii '30–'40 la tema înrădăcinării în ethnos și la fel de înclinat să dea curs ideilor sale romantice privind comunitatea națională. Regimul comunist-naționalist i-a protejat reapariția în viața culturală a țării. E adevărat că limbajul filosofului devenise mai articulat, speculațiile și formulările din vechile articole dispăruseră. Mesajul comunitarist însă – acela care conta în accepțiunea sa și a regimului – a rămas identic. „Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că «eu nu sunt eu», că sunt altceva, iar de aici poate începe filosofarea… binele poate fi înțeles în pasivitatea «celui»… sinele ne însoțește dintru început în măsura în care omul este dintru început ființă comunitară“[1].

[1] Idem, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 13.

Persoana este abandonată, iar pledoaria pentru un „noi“ abstract îi ia locul. O imaginară întoarcere la comunitarism este preferată așa-zisei căderi în statistică a democrației.

„Cum se face că «eul» se îmbolnăvește brusc în veacul al XIX-lea?… După Revoluția Franceză și Hegel, bunul-simț rămânea «la chose la mieux partagée du monde», dar ca fiind atribuit facțiunii revoluționare la prima, spiritului obiectiv (al comunităților), la cel de-al doilea. Bunul-simț s-a distribuit în «noi» ca rațiune colectivă organizatoare. De fapt, «noi» îl însoțise tot timpul pe «eu» din umbră (așa cum pe ascuns operase și «eul» dinainte de epoca sa), dar îl lăsase câtăva vreme, s-ar zice, să-și arate puținătatea și goliciunea… Pe lângă problema pronumelui personal, sociologia lipsită de spirit filosofic (ca și Burckhardt, cum spuneau contemporanii săi) apare drept o simplă materie de gimnaziu. Ea nu invocă întotdeauna nici măcar deosebirea dintre societate și comunitate, neglijând astfel să arate că, la început, «noi» apare față de «eu» ca societate și contract social, se travestește apoi, după totala nereușită napoleoniană, în comunitate (în etnii) și își caută, cu un «noi» potențat de tehnică și mașinism, o nouă formulare, de alt ordin decât «individ și societate». Ce frumoasă ar fi abia astăzi, după colectivisme, regăsirea persoanei, adică a «eului» neînfrățit și purtător de «noi», în locul «eului» gol-goluț“[1].

Nu descoperirea coincidențelor între limbajele intelectuale și acelea politice totalitare interesează aici, ci mesajele care sunt asemănătoare, indiferent de epoca în care au fost scrise. Ideea de colectivitate națională a fost acceptată și promovată în același mod în ambele discursuri. În consecință, critica totalitarismului și a gândirii politice a comuniștilor a fost imposibilă nu pentru că au fost interzise grupurile de reflecție, ci pentru că intelectualitatea română nu a construit alternative social-democrate, civice sau liberale; pentru că exercițiul cultural în mijlocul unei *societas civilis* era inexistent în centrele care dominau și influențau viața publică; pentru că absența unei pedagogii

[1] Idem, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 151–152.

sociale a generat rupturi-atomizări nu doar între diferitele segmente ale locuitorilor, dar și în interiorul cercurilor intelectuale care ar fi putut face pasul spre analiza critică și gândirea alternativă; pentru că ideea națională așa cum a fost ea predată și însușită în școală i-a sedus până și pe intelectualii înclinați spre formarea unei autentice culturi politice. În temeiul propriei experiențe, Alina Mungiu-Pippidi mărturisește cum anume generația intelectuală a anilor '80 a fost indusă în eroare de către ideologii național-comunismului: „În revista noastră intelectuală, vestită în epocă *(Opinia Studențească)*, am tipărit fragmente și comentarii despre Noica, Cioran și Eliade (publicat intens în acea perioadă, cu studii despre religie și beletristică), mândri de a fi păcălit cenzura. Abia după 1989, când cenzorul nostru comunist din acea vreme, el însuși un discipol al lui Noica, Petru Ioan, s-a înscris într-un partid naționalist și a început să dea citate din *Mein Kampf* la cursurile sale de la Universitate, am înțeles că fuseserăm total înșelați și că jucaserăm un rol pe care nu-l înțelegeam prea bine“[1].

În ce constă esența invocatei teorii identitare și de ce a rămas ea atractivă? La intelectualii români exista un refuz al diferenței între vechea societate patriarhală și națiunea modernă în curs de a se institui în deceniile interbelice. Ei nu au reușit ori nu au dorit să facă diferența dintre relațiile de tip medieval și noul gen de relații instituit de Europa odată cu iluminismul. Masa nu avea nici pregătirea, nici condițiile social-materiale și nici nu era suficient motivată pentru a se reorienta spre valorile occidentale. Noica și congenerii săi nu fuseseră de acord să fragilizeze „sacrosancta legitimitate etnolingvistică“ pe care se baza statul unitar. Grupul cultural majoritar avea reticențe față de organizarea statului și a națiunii pe principiile civilizației vest-europene, teamă motivată de pericolul pierderii suveranității naționale și a rădăcinilor spirituale apreciate drept ancestrale.

[1] Alina Mungiu-Pippidi, „Între clădirea respectului de sine și clădirea sinelui. Dificila redresare a intelectualului român după Ceaușescu“, în *Intelectualul român față cu inacțiunea*, volum coordonat de Mircea Vasilescu. Postfață de Adrian Cioroianu, Editura Curtea Veche, 2003, pp. 111–121. Cf. p. 120.

Politologul István Bibó[1] a arătat că în cazul micilor colectivități din Europa Răsăriteană ar fi fost vorba de o certă „dificultate de a se constitui ca națiuni". Într-adevăr, a fost vorba de un considerabil efort pentru naturalizarea ideii inventate de elite, idee ce se baza pe o etnicitate fictivă. Faptul că multe dintre populațiile din Europa Centrală, de Est și de Sud-Est nu beneficiaseră de un cadru statal propriu – așa cum s-a întâmplat cu națiunile occidentale – a îngreunat realizarea coeziunii politice și economice, adică structurarea societății în sensul acelora franceze sau britanice. Geneza națiunii a fost afectată de inexistența unei baze administrative comune până la mijlocul secolului al XIX-lea. Structurile imperiale, otomană și habsburgică, în care s-au regăsit și românii alături de alte grupuri culturale și religioase, au fost nu doar dominante, dar și formatoare ale unui set de valori consonante cu interesele propriilor aristocrații. Aspirațiile juridic-organizatorice ale Europei Occidentale nu s-au regăsit multă vreme în politicile Europei Centrale, de Est și de Sud-Est pentru că în regiunile cuprinse între Viena și Constantinopol funcționau politici, interese și instituții diferite comparativ cu acelea ale Franței și Angliei. Cât despre principatele germane – întemeiate pe civilizația burgurilor medievale și pe sisteme constituționale proprii –, ele erau organizate diferit în raport cu spațiile lumii răsăritene. Totuși, exista o asemănare sub aspect ideologico-politic, ceea ce a făcut posibilă influența germană în geneza ideii de națiune la polonezi, cehi, maghiari, români, sârbi, greci, bulgari, albanezi. Doar în cazurile ceh, polonez și maghiar intervin câteva distincții, având în vedere că, alături de influența germană, exista o serioasă raportare la tradițiile statale proprii și la cultura politică franco-britanică.

Influența germană – atât de des invocată în cărțile lui Iorga, Brătianu, Blaga, Noica – a avut nu numai urmări pozitive grăbind apariția statului etnonațiune, dar a creat și o sumă de neajunsuri pe

[1] István Bibó, *A kelet Europai kisálamok nyomorusága* [Mizeria micilor state est-europene], în Idem, *Összegyüjtőtt Munkái* [Opere complete], 1, München, 1986, pp. 202–252.

fondul întâlnirii a două istorii și a două manifestări în esență diferite. Ele sunt vizibile de îndată ce admitem că monoculturalismul germano-prusian era incompatibil cu Multiculturalismul, plurilingvismul și interferențele sociale și religioase din imperiile habsburgic și otoman. Aceleași atitudini diferite rezultă din precaritatea mijloacelor și rezultatelor cultural-educaționale din Europa Centrală, de Est și de Sud-Est, împiedicând o rapidă coagulare a conceptului de națiune în sens politic și administrativ. Majoritatea cetățenilor statelor nou-constituite în secolul al XIX-lea aveau experiențe istorice, tradiții, cutume juridice și culturi economice diferite față de acelea occidentale ori germane.

Asocierile forțate cu idealul german și occidental și tendința de a arde etapele în beneficiul modernizării rapide a zonei nu au dat rezultatele scontate. Au încurajat însă impunerea unei ideologii etnocentrice din care s-au alimentat mai multe războaie civile pe parcursul unui secol și jumătate. Apropierea intelighenției central, est și sud-est-europene de sursele culturale germane – de *Volksgeist*-ul prusian – a stimulat apariția acelei *fictive ethnicity*, iar mai târziu, o *Süd-Ost Politik* germană. Definiția germană a Europei Centrale, de Est și de Sud-Est pe criterii etnonaționale avea să fie împrumutată de Marea Britanie, Franța și SUA în timpul Primului Război Mondial și cu ocazia trasării noilor frontiere europene prin Tratatul de la Versailles.

Cu toate că situația politică de după al doilea război a fost asemănătoare aceleia a anilor interbelici sau aceleia a „anilor începutului de drum", vechile produse culturale și teorii identitare rămân cele mai atașante repere atât pentru puținii cărturari ce contestau în surdină comunismul, cât și pentru aceia ce se formaseră în școlile regimului stalinist-naționalist ale lui Gheorghiu-Dej și Ceaușescu. Cât privește mulțimea, ca și în perioada precedentă, ea s-a lăsat formată de noua elită fără a-și manifesta eventualele diferențe de opțiune în privința identității colective. Doctrina națională devenise platforma comună pe care se întâlneau și cooperau comuniștii și foștii legionari,

proletcultiștii și adepții politicilor dictatoriale ale lui Dej și Ceaușescu, protocroniștii și reprezentanții stângii radicale de sorginte stalinistă.

Partidul comunist și liderii săi au speculat în beneficiu propriu sentimentul apartenenței de grup, continuând – alături de multiplicarea sloganurilor comuniste – să joace cartea diferențialismului etnolingvistic și a orientării monoculturale. Probabil, așa se explică supraviețuirea conceptelor de *neam* și *popor,* semnificațiile lor trimițând ori suprapunându-se – așa cum am arătat într-un alt capitol al acestui volum – conceptului de *națiune.* Ideologia a fost însoțită de fapte. Exclusivismul etnic s-a manifestat în politica regimului comunist față de minoritățile României, rezultând exodul forțat al germanilor și evreilor. E vorba de un proces de vânzare a persoanelor aparținând celor două grupuri în schimbul unor importante sume de bani și în schimbul exproprierii averilor lor. Fenomenul nu are echivalent în timpurile istorice precedente. Acesta e un exemplu foarte elocvent spre a susține opțiunea comuniștilor români pentru valorile culturii de dreapta și, în anumite momente de criză, chiar pentru acelea de extremă dreaptă. De aici și necesitatea decomunizării și defascizării discursului public românesc de astăzi, o idee evidențiată și argumentată de Vladimir Tismăneanu.

3.

ÎNTOARCEREA LA HERDER

Așa cum au fost ele gândite și promovate de Noica și de o bună parte a congenerilor săi, teoriile identitare se bazau pe ideea organicistă sau etnică a națiunii, idee de sorginte herderiană. Filosoful român promova rolul mitului istoric. Nu este sigur dacă o făcea în mod conștient, dar este limpede că el continua să creeze astfel un cadru prin asocierea a două concepte percepute de el ca fiind distincte: stat și națiune. Apropierea între ideea identitară a lui Noica și aceea a lui Herder contribuie la o mai bună decodare a fanteziei identitare românești. Povestirea ideilor lui Hegel, ca și preluarea necritică a speculațiilor din *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* a lui Herder[1], vine să confirme intenția lui Noica de a susține ideea etnonațională dintr-o perspectivă neoromantică.

Mitul *Volk*-ului – continuator al spiritului ancestral – inventat de cultura romantică germană a invadat profund, adesea nociv – în situația unui univers uman nepregătit – mediile intelectuale din Europa Centrală, de Est și de Sud-Est. Ideile lui Herder, adesea neselectiv utilizate au generat teoria etnonațională promovând un nou gen de constrângeri prin raportarea la o singură cultură, la o singură limbă, la o unică istorie și la un unic spațiu. Aceasta pe fondul în care nimic nu e original în invocata teorie, intelectualitatea fiecărei

[1] Vezi capitolul acestei cărți intitulat „*Volk* (Popor) și *Sprache* (Limbă) în gândirea lui Herder. Teoria speculativă a etnonațiunii".

regiuni reluând în limba proprie același crez, aceleași motive culturale și aceleași sloganuri privind geneza așa-numitei specificități ori evoluția istorică a propriei identități colective. Fantazarea pe seama identității și a dreptului colectiv ori individual în funcție de o anume apartenență a provocat: neînțelegeri și conflicte teritoriale; înmulțirea grupurilor culturale și politice minoritare în mai multe state ale regiunii; catalogarea locuitorilor aceleiași țări în primul rând în funcție de nume, limba maternă și apartenența religioasă, ideea de cetățenie rămânând cu totul secundară; inechități sociale; competiții ideologice cu aparentă motivație științifică.

Herder a vorbit între primii despre Europa Centrală, de Est și de Sud-Est, i-a identificat natura exotică, i-a trasat cele dintâi hărți, i-a dezvăluit câteva dintre particularitățile de limbă, tradiție și folclor. Descoperirile sale au fost atât de impresionante și de inedite pentru occidentalii aflați pe o treaptă diferită de civilizație încât nu au mai contat detaliile ori elementele inaccesibile privitorului venit din afara spațiului în discuție. Exagerarea specificităților ori asocierea ostentativă a esticului de natură, respectiv de formele primitive de viață devenise punctul de pornire pentru teoriile etnoidentitare de mai târziu. În vremea lui Herder era prea devreme să fie observate, de exemplu, similitudinile religioase, ocupaționale, administrative, comportamentale ale populațiilor din Balcani. Lui Herder și congenerilor săi din Europa de Nord și de Vest le era inaccesibilă psihologia colectivităților, respectiv setul de valori culturale comune pe care și-au întemeiat viața și au evoluat populațiile amintitului spațiu. Religia ortodoxă, reprezentând platforma spirituală dominantă, situată cu mult deasupra particularităților lingvistice, era o mare necunoscută pentru mediile culturale iluministe și romantice germane. Răspândită peste tot în Balcani, ortodoxia contrazicea teza dragă lui Herder potrivit căreia limba este sufletul poporului.

Piesele etnografice est-europene – deși atrag atenția prin estetica formelor, prin înscrisuri ce trimit la existența unui vechi patrimoniu și prin rostul lor practic – au concurat în imaginația intelectualilor

la formularea diferențelor între grupurile de populații ori la identificarea lor pe asemenea criterii. Cât despre civilizația mâncării și a îmbrăcămintei, acestea argumentau și mai puțin în favoarea diferențelor etnonaționale. Alteritățile religioase minoritare musulmană și iudaică fuseseră până la sfârșitul secolului al XVIII-lea expresii ale aceleiași lumi plurale, acceptate de toți ca atare. Populațiile din Balcani, aidoma acelora ale Europei habsburgice, au dobândit târziu conștiința unor apartenențe distincte. Chiar și după ce grupurile s-au constituit în forme statal-naționale, ele nu au exprimat realități social-culturale foarte diferite. Etnicismul a fost un împrumut – opera lui Herder jucând un rol important în acest împrumut –, la fel cum supralicitarea diferențelor pe criterii etnografice era un artificiu menit să schimbe ordinea interioară medievală a zonei în conformitate cu modelul occidental. Odată asimilat de cărturarii români, sârbi, bulgari, greci, maghiari, etnodiferențialismul sau etnocentrismul a devenit referința dintâi a identității naționale.

Acestui romantism cultural cu evidente atribuții ideologice și politice i-au rămas tributari mulți dintre cei mai prestigioși creatori din România. Aidoma lui Nae Ionescu, și în cazul lui Noica, afișarea ostentativă a apartenenței la o categorie socială privilegiată și repudierea șanselor de afirmare egală a indivizilor indică un mod de înțelegere caracteristic boierimii fanariote ori caselor princiare medievale. Având convingerea că vor salva națiunea prin intermediul culturii, limbii și sentimentului ființei colective și socotind că aceasta le este misiunea supremă, intelectualii români au renunțat deliberat la orice încercare de a exercita presiuni sociale în vederea apărării drepturilor civile[1]. La o asemenea atitudine s-a ajuns și ca urmare a inexistenței unei tradiții a mișcării civice. Insuficientele repere în acest sens nu pot fi trecute cu vederea, iar exemplele oferite de multe dintre orașele României ajută la înțelegerea mentalității claselor dominante căreia i s-au înregimentat intelectualii.

[1] Lavastine, *op. cit,* p. 45.

Faptul că Brașovul, Timișoara, Sibiul au fost cele dintâi centre care s-au revoltat împotriva sistemului comunist s-a datorat conștientizării mai rapide nu doar a diversității moștenirilor lor culturale, ci și unei *societas civilis* evoluând pe coordonate apropiate de acelea ale Vestului. Mai repede modernizate comparativ cu regiunile românești extracarpatice, Transilvania și Banatul au conservat această *societas civilis,* probând capacitatea de a rezista mai bine în fața regimurilor totalitare, dar și o anume consistență democratică[1]. Revolta timișoreană din 1989 a fost surprinzătoare pentru liderii regimului totalitar comunist, pentru interpreții săi, respectiv pentru segmentul intelighenției române neobișnuit cu ideea că schimbările politice au și motivații sociale nu doar etnoculturale și naționale, că pot fi conduse nu doar de lideri politici ori disidenți cunoscuți, ci și de oameni și grupuri sociale cu o bună cultură civică.

[1] Victor Neumann, „Cultura civică a Timișoarei în anii dictaturii național-comuniste. O evoluție pe coordonatele Europei Centrale", în Idem, *Ideologie și fantasmagorie*…, pp. 149–175.

4.

UNICITATEA CULTURII ETNICE SAU REPUNEREA ÎN DISCUŢIE A IDEII DE *NAŢIUNE*

Intelighenția din România nu a cultivat ideea clasei de mijloc și nu a contribuit la coagularea societății în jurul valorilor fundamentale ale democrației. Ea se face însă responsabilă de încercarea de mutare totală a accentului pe latura esteticului în dauna descifrării rostului social al vieții spirituale. Ideile Revoluției Franceze receptate de pașoptiștii români nu au fost puse în aplicare nici de ei și nici de urmașii lor. O cultură a intoleranței față de diversitate a luat adesea locul formelor de expresie multiplă. Exemplele de acest fel oferite de gândirea politică românească în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în secolul XX sunt numeroase. Așa se explică neglijența față de om care a împiedicat formarea conștiinței persoanei, singura care ar fi fost în măsură să împlinească dezideratele înscrise în programele de la 1848.

Destinul societății și al culturii a fost disociat nu doar de Noica, ci și de un întreg grup de scriitori și oameni de știință care au activat pe parcursul ultimelor două veacuri. Nu este nimic ciudat în acest mod de a privi lucrurile. Excepțiile amintite nu contrazic modul general de manifestare. Cum altfel să ne explicăm rolul minor al cărților fundamentale ale democrațiilor europene în educația școlară? Cum să înțelegem conservarea vestigiilor medievale ale satului și promovarea obsesivă a reperelor acestuia contribuind la constrângerea

individului în jurul unor valori care nu îl mai reprezintă în viața citadină? Cum să interpretăm supralicitarea generalului național în dauna diversității vieții locale? Activismul cultural este prezent la cărturari aparținând mai multor generații. N. Iorga, Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Constantin Noica ș.a. reprezintă doar o verigă – e drept, modelatoare de conștiințe și cu ecou peste timp – dintr-un multiplicator funcționând în acord cu regimurile și partidele politice aflate la putere.

Din punctul de vedere mai sus invocat, școlile regimului național-comunist nu au fost cu mult deosebite de acelea interbelice. Ele au reluat propaganda colectivistă și au promovat pe toate căile valorile culturii rurale. Rezultatul a fost „dezmățul folclorizant" din anii lui Ceaușescu, unul dintre acele elemente care își arată astăzi consecințele prin refuzul unor întinse segmente sociale de a adopta comportamentul urban. Puținătatea studiilor sociologice în cultura română ori preocuparea minoră a filosofilor pentru asemenea cercetări a generat remarci fără suport. Încercarea regăsirii spiritualității pure în lumea arhaică a satului – e drept că în unele zone ale țării mai sunt localități care conservă încă obiceiuri și un mod de trai parțial asemănător comunităților medievale – a fost scopul declarat al multor opere culturale. Înțelegerea problemei identității nu a avut ca scop „legitimarea uitării diferenței" dintre vechea societate și versiunea națională modernă, ci demonstrarea unicității *Volk*-ului și a culturii sale antice din care s-ar revendica statul și națiunea contemporană. Este vorba despre o mitologie, dar care nu cred că era programatică[1], ci mai degrabă una subsumată modului sentimental-romantic de a privi cadrul de devenire al națiunii și națiunea propriu-zisă.

Teoriile ce atestă exclusiv continuități de gânduri, tradiții, forme de organizare a vieții și coduri de comunicare pe care timpul nu le-ar fi atins și, deci, nu le-ar fi modificat aparțin viziunii romantice și în ele nostalgiile trecutului domină viața ideilor culturale și politice. Ele

[1] Lavastine, *op. cit.*, p. 172.

blochează adesea analiza critică a istoriei colectivităților, refuzând să admită ori să promoveze ideea rupturii în raport cu trecutul recent sau mai îndepărtat. Decizia politică, preluând mesajul cultural sau influențând culturalul, s-a interpus. Vestul a promovat și a conștientizat discontinuitatea față de sistemul relațiilor sociale medievale, față de vechea organizare administrativă patronată de rege, nobilime și cler și față de modul de gândire și înțelegere a lucrurilor ca urmare a schimbării paradigmei culturale în secolul al XVIII-lea. El a acceptat mutațiile politice rezultate din revoluția engleză și din Marea Revoluție Franceză. O asemenea ruptură între timpurile istorico-politice nu s-a petrecut în Europa Centrală, de Est și de Sud-Est. Prin urmare, așa cum evoluțiile istorice diferă în cele două jumătăți ale continentului, tot astfel și teoriile și practicile identitare diferă.

Chiar dacă persistă un consens în privința acestor teorii, repunerea în discuție a ideii de națiune și de stat-național în fosta Europă comunistă pare necesară. Replica minorităților cu aspirații autonomiste sau separatiste amenințate de etnonaționalismul majorității a renăscut după dispariția regimurilor dictatorial-comuniste. Neajunsurile și contradicțiile celor două expresii identitare – a majorității și minorităților – indică o criză a conceptului de stat-național. Istoricul E.J. Hobsbawm sesiza exact problema: așa cum a fost el gândit în secolul al XIX-lea, conceptul de stat-etnonațional – aidoma oricărui concept identitar ce proclamă omogenitatea pe criterii etnice – pare astăzi nu doar depășit, dar și autodistrugător[1].

Tocmai de aceea cred că extinzând noțiunea de român la accepțiunea sa juridică – de pildă, definirea identității naționale prin prisma cetățeniei –, la recunoașterea teritoriului comun de locuire, la asumarea relațiilor social-profesionale comune, a drepturilor și obligațiilor ce decurg din același sistem administrativ-politic, vom admite că minoritarii de limbă maghiară și de limbă germană sau aceia de religie greco-catolică și religie mozaică sunt recognoscibili atât prin

[1] E. J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, Editura Arc, Chișinău, 1997, p. 181.

cultura și confesiunea proprii, cât și prin apartenența la identitatea națională românească. Cu alte cuvinte, abordarea ideii de națiune prin prisma patrimoniului constituțional *(Verfassungspatriotismus)* nu va admite practicarea diferențialismului etnicist în politică și în instituțiile statale, suprimând ierarhiile între cetățenii statului în funcție de număr; va include însă culturile multilingve și credințele religioase multiple. Grație recunoașterii cetățeniei multiculturale, vor fi promovate șanse egale pentru fiecare cetățean. O asemenea perspectivă devine fecundă din punct de vedere organizatoric și stimulatoare în ceea ce privește capacitatea de creație a individului. Ideea de națiune va lucra în sensul reciprocității serviciilor umane, iar recunoașterea diversității apartenențelor lingvistice și religioase a locuitorilor nu se va împotrivi hibridității culturale moștenite dintr-o istorie zonală așezată prin excelență sub semnul interferențelor.

PERSPECTIVE COMPARATIVE ASUPRA FILOSOFIEI MULTICULTURALE

1.

EDUCAŢIA ŞI FILOSOFIA DIFERENŢIALISMULUI MULTICULTURAL. OBSERVAŢII ASUPRA PERSPECTIVEI LUI CHARLES TAYLOR

De unde izvorăște interesul pentru *Multiculturalism?* Este acest concept cu adevărat o problemă de interpretare derivată din experiența diverselor grupuri, sau intelectualii au fost induși în eroare de speculațiile politicienilor? În ce măsură diferitele accepțiuni ale *Multiculturalismului* evidențiate de cercetători beneficiază de o examinare plurală, înțelegând prin aceasta luarea în considerare atât a rezultatelor universităților occidentale, cât și a instituțiilor similare din întinsul areal al Estului sau al Sudului? Studiile de caz dezvăluie similarități între societățile cu profil multicultural, dar și diferențe apreciabile presupunând interpretări în funcție de cadrul zonal ori regional.

Avocații educației și filosofiei *Multiculturalismului* sunt de părere că toate culturile trebuie să se bucure de un fel de integritate, să beneficieze de un anumit respect, să nu fie marginalizate, reduse la tăcere sau supuse opresiunii de către culturile dominante. În această accepțiune, idealurile personale sau ale societăților sunt în primul rând idealuri ale culturilor particulare, aspirații circumscrise tradițiilor locale și care se bazează pe capacitatea de conservare a habitatului moștenit de la generațiile precedente. Ele reprezintă o gândire întemeiată pe trăsături psihologice distincte ale comunităților regionale, naționale, lingvistice sau confesionale. Diferențialismul lingvistic devine în acest caz promotor al *Monoculturalismului*, un constant reper pentru

o ipotetică demnitate în care identitatea națională ar fi conferită în baza limbii vorbite. Problema pe care o ridică societatea democratică liberală este cum anume să fie respectate culturile care afișează atitudini de superioritate etnică sau rasială, știut fiind că ele intră în contradicție cu alte culturi. Una dintre dificultățile majore privește concilierea culturilor (pretins superioare) cu obligativitatea tratării oamenilor ca ființe egale. Prin urmare, există limite ale cererii privind politica recunoașterii culturilor particulare[1].

Charles Taylor are în vedere ideea conform căreia politicile diferențelor se dezvoltă organic și în afara acelora ce se referă la demnitatea universală. Cererea de recunoaștere a devenit una importantă pe măsură ce a dobândit o relație strânsă cu identitatea. Pornind de la clasicii filosofiei moderne, Taylor susține că recunoașterea nu este doar o formă de politețe pe care noi oamenii o avem, ci este o necesitate umană vitală. Nerecunoașterea sau greșita recunoaștere a cuiva poate deveni o formă de opresiune, de marginalizare, de excludere. Filosoful atrage atenția asupra tendinței grupurilor dominante de a dubla hegemonia lor prin inculcarea imaginii de inferioritate minorităților sau grupurilor subordonate politic, economic, numeric. În timpul marilor descoperiri geografice, dar și mai târziu în timpul primei industrializări, europenii au procedat astfel după ce au supus diferite comunități. Cazurile indienilor, filipinezilor, populațiilor africane, amerindienilor ș.a. arată cum instrumentalizarea opresiunii a creat un puternic sentiment de autodepreciere.

Taylor consideră că între schimbările majore care au determinat preocuparea modernilor pentru identitate și inevitabila recunoaștere a fost sfârșitul ierarhiilor sociale. Temeiul onoarei în societățile aristocratice medievale era conferit de ierarhiile stabilite prin moștenire. E vorba de acea onoare strâns legată de inegalități. Împotriva acestui fel de a înțelege onoarea, lumea modernă a introdus conceptul de demnitate, folosit acum în sens universalist și egalitarist. Rousseau a fost între cei dintâi critici ai onoarei bazate pe ierarhii sociale. Discursul

[1] Amy Gutmann, Introduction to Charles Taylor et alii, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994, edited and introduced by Amy Gutmann, p. 5.

asupra originii și cauzelor inegalității dintre oameni al gânditorului iluminist este invocat de Taylor ca fiind lucrarea în care s-a arătat pentru întâia oară și cu argumente credibile cum corupția și injustiția apar atunci când oamenii doresc recunoașteri, distincții, preferințe. Așa se explică faptul că aspirația la drepturi egale caracteristică ființei umane, *Cetățeanului*, a devenit deziderat revoluționar la 1789 și în toate momentele istorice în care procesul de modernizare necesita programe de emancipare socială. Conceptul de demnitate a ajuns să fie compatibil cu societatea democratică. În mod cert rolul său în recunoașterea culturii democratice este esențial[1].

Cât privește dezvoltarea noțiunii moderne de identitate, Taylor o pune în legătură cu afirmarea politicii diferențelor. El observă că există un temei universal al diferențialismului, că fiecare își dorește o recunoaștere particulară, asimilarea fiind păcatul cardinal împotriva oricărui ideal de autenticitate. El vede două părți ale acestui diferențialism, unul benign, altul malign. Invocarea originalității conceptului de *Volk* trimite spre o zonă foarte complicată. Taylor spune că ideea de recunoaștere stă la baza afirmării identităților colective, și, deci, a separatismelor[2]. La fel de plauzibil este că subjugarea oamenilor și a comunităților a generat cererea de recunoaștere a identităților distincte, afirmație ce are acoperire dacă vedem fenomenul în temeiul spațiilor cucerite și colonizate. Cazul Americii, de pildă. Nu aceleași motivații identificăm în istoria Europei. Exemplul diferențialismului *etnocultural* german nu este revelator pentru ideea de eliberare, aspirațiile hegemonice ale Prusiei în secolul al XIX-lea indicând cealaltă fațetă a medaliei: inventarea ideologiei moderne de cuceritor prin drepturile conferite de așa-numita *specificitate rasială*. Scopul inițial fusese unul național-statal, el devenind ulterior însăși justificarea agresiunii și a dorinței de dominare. În acest sens, conceptul de *Volk* avea să devină fundamental în orientarea culturii și a gândirii politice. Cultivarea de către un grup privilegiat a ideii apartenenței la o singură cultură a

[1] Charles Taylor, „The Politics of Recognition", în *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, pp. 26–27.
2 *Ibidem*, p. 30.

unui conglomerat de comunități a generat teoria „neotribalismului“ (K.R. Popper). Din istorie am reținut că în perioada de tranziție de la medieval la modern a avut loc o dezvoltare economică întemeiată pe comerț și industrie, precum și apariția burgheziei ca segment social ce reprezenta ideea de transformare structurală a administrațiilor feudale. Paralel, ambițiile unor familii de aristocrați (pe urmele lor și ale unor cărturari) au făcut posibilă supraviețuirea teoriilor întemeiate pe: superioritatea originilor, puritatea limbilor, continuitatea istorică și dreptul primului venit. Așa se explică de ce multe cercuri intelectuale și aristocrat-conservatoare au fost în măsură să substituie teoria egalității cu o formă de inechitate. În consecință, nu putem lega decât parțial procesul de formare modernă a națiunilor sau a etnonațiunilor cu acela al cererii de recunoaștere a grupurilor (numite etnice) subjugate. O observație asemănătoare a fost făcută și de Jürgen Habermas fără a fi fost legată de exemplul german de mai sus. Din perspectiva filosofului Charles Taylor, forța distructivă a *etnicismului* (în sensul său rasial, șovin, ignorant și/sau radical față de minorități) conceput în cultura germană a secolului al XIX-lea nu ar trebui luată în considerare. Or, în absența decodării acestui concept și a legăturii sale nemijlocite cu fenomenul multicultural vom avea serioase probleme de înțelegere, elaborare și aplicare a principiilor și valorilor ce le presupune politica recunoașterii. Rolul jucat de conceptul de *Etnic în esențialismul național* a stat la baza formării nu doar a primului Reich german, dar și a statelor-națiune din Europa Centrală și din Europa de Sud-Est. O generalizare filtrată prin cunoștințele privitoare la America de Nord pare insuficientă. Aceasta în pofida promovării unor idei generoase ale autorului respectiv. Taylor este încredințat că evoluția teoriei identitare evidențiază un naționalism în care putem distinge între părțile bune și cele rele. Sub o formă ușor diferită, dar conținând același mesaj, regăsim o gândire speculativă și la istoricul și politologul Michel Winock în teza „naționalism deschis“ vs. „naționalism închis“. Observația este discutabilă de îndată ce autenticitatea în temeiul căreia ne identificăm într-un grup sau altul nu presupune neapărat naționalism, cum diferențialismul nu are în vedere în fiecare caz respectul celuilalt. Controversa creată de *Multiculturalism* este demnă de reținut și din acest

motiv. La fel cum analiza semnificațiilor atribuite termenilor de *Etnic și Național* îmi pare încă o dată fundamentală pentru circumscrierea mai exactă a aceleiași teorii[1].

---

[1] În primul rând, conceptul *etnie* poate trimite la o componentă exclusivistă prin criteriile rasiale pe care le incumbă la nivelul multor culturi. În al doilea rând, chiar și când este vorba numai de trăsături psihologice comune prin care se definește un grup, probabilitatea de a provoca dispute și chiar conflicte armate nu dispare. Explicația derivă în acest caz din tendința de conservare cu orice preț a setului de valori și, deci, din respingerea (fățișă sau nu) apropierii și înțelegerii psihologiei alterităților. Disconfortul creat de prezența minorităților în statele în care o majoritate etnică definește națiunea este un indiciu deloc înșelător că pluralismul cultural este respins ori acceptat formal prin impunere din afară. Un al treilea element care poate fi luat în discuție este acela că reprezentanții curentului etnocentrist folosesc conceptul (*das Volk*) în sensul de originalitate a existenței cultural-comunitare, atribuindu-i dimensiuni mitice, adesea jignind vecinătățile imediate prin ieșiri excentrice ori aspirații politice irațională. Studiile de istorie, sociologie sau cele teoretice circumscrise filosofiei istoriei ne conduc spre observația potrivit căreia niciun grup (*das Volk*) nu poate pretinde puritate culturală (cu atât mai puțin rasială) de îndată ce se mișcă pe spații foarte restrânse și coabitează de mult timp cu alte grupuri *(die Völker)*. Cultura germană – care a făcut atâta caz de acest demers și nu l-a pierdut din vedere pe toată durata secolelor al XIX-lea și XX – se află ea însăși (mai mult decât altele) la confluența unor lumi diverse ca proveniență, ele însele fecundate spiritual din mai multe direcții. Ar fi suficient să amintim aici ce pondere au avut evreii și populațiile de origine slavă în definirea identității culturale germane. În altă ordine de idei, comunitățile cu un neconvingător exercițiu democratic (ignorante în materie de cultură civică, egalitate, libertăți și drepturi individuale) și-au însușit foarte repede accepțiunea identitarismului *(Volksgeist)* practicată în cultura prusiano-germană, optând astfel aproape involuntar pentru falsificarea realităților istorice naționale sau a celor local-regionale în numele dreptului colectiv. Această manieră de a vedea originalitatea culturilor a promovat nu doar agresivitate verbală, cât mai ales războaie cu încă neterminate consecințe. Ruptura de un sistem social-politic care conferă identitate civică și juridică și profesarea teoriei etno-separatiste au creat divergențe în ultimele două secole, unele dintre ele dovedindu-se aproape imposibil de soluționat. Să reținem că în comunitățile târziu modernizate și adesea prin arderea etapelor există un fel de minorități dominante (nu întotdeauna ele reprezintă așa-zisa elită, cum le place să se autocaracterizeze) care au de cules beneficii enorme din falsificarea realităților sau din starea de agitație creată prin pseudoteoriile puriste. Sunt cazuri în care ele se substituie tuturor valorilor morale în numele așa-zisului bine al colectivității etnice. În Europa Răsăriteană de pildă, ele au încă un cuvânt de spus pe fondul tardivei și parțialei emancipări populare; vezi și capitolul intitulat „Națiunea: Semnificațiile unui concept istoric".

Dincolo de aceste aspecte ce țin de evoluții culturale și politici ale recunoașterii pe care Taylor nu le ia în considerare, aș aminti că examinarea filosofului american reține atenția prin ipotezele metodologice susținute cu argumente solide. Întâi de toate pune în prim-plan ideea potrivit căreia lărgirea și schimbarea curriculei sunt esențiale nu atât în numele unei culturi libere, deschise oricui, cât mai ales în sens de recunoaștere a uneia ce a fost exclusă până acum. Premisa acestei cereri este recunoașterea identității pierdute. „Lupta pentru libertate și egalitate trebuie să treacă prin revizuirea imaginilor despre aceasta. Curricula *Multiculturală* înseamnă contribuția la procesul de revizuire a imaginilor."[1] Logica din spatele unora dintre cereri pare că depinde de așezarea prezumției, respectiv de asumarea respectului pe care îl datorăm în mod egal tuturor culturilor. Conform aceleiași prezumții, scopul tuturor culturilor este acela de a anima societățile în întregul lor. Admițând câteva considerabile deformări datorate timpului și care trebuie privite ca excepții, invocata prezumție arată că toate culturile au ceva de spus pentru toate ființele umane. Reproșul adresat curriculei tradiționale are rolul de a întări amintita convingere.

„Când am numit acest scop «prezumție» *(presumption)* – scrie Taylor – am înțeles că este o ipoteză de început prin intermediul căreia se va studia oricare altă cultură. Validitatea scopului va fi demonstrată concret în actualul stadiu al culturii. «Fuzionarea universurilor» (the fusion of horizons) operează pe măsură ce dezvoltarea noului vocabular al comparațiilor arată cum putem să articulăm contrastele."[2]

Ajungem să gândim astfel prin transformarea parțială a standardelor noastre, fapt ce îl datorăm tuturor culturilor, pentru că în fiecare din ele descoperim prezumții precum cea invocată. Conștient

[1] Charles Taylor, *op.cit.*, p. 65.

[2] *Ibidem*, pp. 66–67. „But when I call this claim a 'presumption', I mean that it is a starting hypothesis with which we ought to approach the study of any other culture. The validity of the claim has to be demonstrated concretely in the actual study of culture… 'The fusion of horizons' operates through our developing new vocabularies of comparison, by which we can articulate these contrasts."

de tentația unora de a impune propriul set de valori în interpretarea culturilor, Taylor atrage atenția asupra pericolului de a face din fiecare ceva asemănător. Falsele perspective generate în aceste condiții fac inacceptabilă cererea de recunoaștere. Cum putem accepta prezumția că fiecare își are locul său definit în acest univers? Este aceasta o problemă de morală?

Concluzia este că oamenii au nevoie să înțeleagă propriile lor limite, ei și culturile lor particulare fiind doar un fragment al întregii istorii umane.

„Ceea ce prezumția cere de la noi nu sunt judecățile peremptorii și inautentice ale valorilor egale, ci îndeosebi pregătirea de a fi deschiși la studiile culturale comparative ale calității ce trebuie să deplaseze orizonturile noastre, transformându-le în rezultate care fuzionează.“[1]

Formula orizonturilor care interferează este preluată din *Wahrheit und Methode* a filosofului Gadamer, reflecție pe care o întâlnim în filosofia holistă și în religia budhistă. Indiferent de prioritate, cred că este una dintre cele mai generoase ipoteze de lucru, prin mijlocirea ei existând o șansă reală de a ieși din labirintul interpretărilor contradictorii sau confuze. *Multiculturalismul* va fi înțeles astfel nu ca separare, ci ca apropiere, ca formă de cunoaștere reciprocă și coparticipare la un ideal existențial comun.

[1] *Ibidem*, p. 73. „… But what the presumption requires of us is not peremtory and inauthentic judgments of equal value, but willingness to be open to comparative cultural study of the kind that must displace our horizons în the resulting fusions“.

2.

SENSURILE IDEOLOGICE ALE *MULTICULTURALISMULUI*. CÂTEVA COMENTARII PORNIND DE LA OBIECŢIA LUI HABERMAS LA TEORIA LUI TAYLOR

Nu toate criticile aduse lui Taylor țin seamă de *the fusion of horizons.* Așa se face că inacceptarea *Multiculturalismului* chiar și în formula argumentată a filosofului american întâmpină rezistență. Să menționez punctele de vedere formulate de Jürgen Habermas. Din perspectiva acestui autor, studiul lui Charles Taylor ar fi excesiv schematizat. Spunând că este o dezbatere pe trei paliere: despre *political correctness;* un discurs filosofic încercând să contribuie la înțelegerea fenomenului; și o chestiune de drepturi ale minorităților lezate și nerespectate, Habermas nu pare să acorde prea mult interes sensurilor filosofice și ideologice sugerate de Taylor. Aceasta în pofida faptului că cercetarea specialistului american conține o bogăție de sugestii și se pretează la o analiză din perspectiva mișcării ideilor contemporane. El este de părere că Taylor contribuie puțin la discutarea problemei recunoașterii în democrațiile constituționale, iar în ceea ce privește partea filosofică ilustrează doar dificultățile înțelegerii interculturale, rămânând marcat profund de nivelurile juridic și politic ale dezbaterii. Afirmația îmi pare nejustificată, reflectând chiar o anumită exagerare probabil utilă lui Habermas în evidențierea unui punct corelat propriei orientări ideologice.

Filosoful german observă că *Multiculturalismul* este un semn al fragmentării societăților și al confuziei babilonice a limbilor într-o lume aspirând la globalism. De unde și scepticismul său în legătură cu scopurile universale cognitive și normative ale unui atare demers. Habermas crede că într-o problemă ca aceea a „politicii recunoașterii" dezbaterea despre raționalitate va trebui să dețină un rol de netăgăduit. Conceptele de bine și de justiție vor fi luate în calcul pentru articularea gândirii privitoare la „politica recunoașterii". Tot el adaugă: păstrarea identității comunității politice este aceea care va permite fundarea identității pe principii constituționale și nu pe orientările dictate de viața culturală dominantă în acea țară. Imigranții vor accepta cultura politică a statului de adopție, fără a impune formele culturale ale țării lor de origine[1]. Habermas nu trece sub tăcere faptul că „absența recunoașterii culturale este corelată cu o mare discriminare socială, ambele încurajându-se reciproc"[2]. Problema căreia îi acordă interes filosoful privește ordinea cererilor de recunoaștere, respectiv dacă aceea privitoare la elementul social este precedată de cea culturală sau invers. Preocuparea pentru descoperirea unui posibil conflict între cele două cereri nu trebuie neglijată. La fel de important de subliniat este că întâlnim situații în care cele două se află într-un raport de complementaritate. Unii analiști profesează doar opinii divergente pe această temă, afirmând că dacă una din cereri este rezolvată, cealaltă trebuie neapărat subordonată sau exclusă. Asemenea ipoteze trec peste realitățile istorice și politice. Cred că este preferabilă o evaluare prudentă și formularea de opțiuni interpretative deschise.

Habermas este de acord cu Taylor atunci când acesta recunoaște rolul priorității drepturilor personale în raport cu cele colective. Îl critică însă atunci când apreciază că liberalismul este o teorie care garantează oricărei asociații libertatea de a alege și a acționa în

[1] Jürgen Habermas, „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional Stateô, în Charles Taylor, *op.cit.*, pp. 107–148.
[2] *Ibidem*, p. 110.

conformitate cu drepturile de bază. În caz de conflict, Curtea judecătorească va decide de partea cui este adevărul și cine ce fel de drepturi are. Potrivit lui Taylor, acel principiu al respectului egal pentru fiecare persoană s-ar menține doar în cazul protejării autonomiei, adică fiecare persoană poate aspira să-și realizeze proiectul propriei vieți. Această interpretare a sistemului drepturilor – observa critic Habermas în intervenția sa – este paternalistă prin aceea că ignoră o jumătate din conceptul de autonomie.

„O înțelegere corectă a teoriei drepturilor pretinde o politică de recunoaștere care protejează integritatea individului în contextul vieții în care el s-a format. Aceasta nu necesită existența unui model alternativ care ar putea corecta tendința sistemului drepturilor prin alte perspective normative.“[1]

Pe de altă parte, autorul este încredințat că lupta minorităților oprimate pe considerente etnoculturale ar pretinde deschiderea unei discuții diferite, fiind vorba de o problemă distinctă. Filosoful german este îndreptățit să observe că mișcările de eliberare în societățile multiculturale nu reprezintă un fenomen uniform. Într-adevăr, ele reprezintă diferite provocări, în cadrul lor cele mai profunde fiind acelea ce trimit la diferențialismele etnic, religios și rasial. Acestea tind să devină fundamentaliste atunci când se înregistrează un regres în politica recunoașterii, în contextul neputinței coordonării demersului și în cazul mobilizării maselor pentru deșteptarea conștiinței și articularea noii identități[2]. Naționalismul acestor grupuri minoritare este diferit de la caz la caz, filosoful făcând trimitere la unul care ar fi inconfundabil în temeiul omogenității lingvistice și etnice. Intenția unui asemenea naționalism este de a-și conserva identitatea ca o comunitate, dar și de a reprezenta o națiune capabilă de acțiune politică. Comparația istorică scoasă în relief de Habermas nu este pe

[1] *Ibidem*, p. 113. „A correctly understood theory of rights requires a politics of recognition that protects the integrity of the individual life contexts in which his or her identity is formed. This does not require an alternative model that would correct the individualistic design of the system of rights through other normative perspectives.“

[2] *Ibidem*, p. 145.

de-a întregul convingătoare. Potrivit acesteia, mișcările naționaliste ar fi fost modelate ele însele în sensul statului națiune generat de Revoluția Franceză.

Trebuie spus că faptele istorice nu confirmă decât în parte un asemenea punct de vedere. Anume, Revoluția din Franța din 1789 a avut un alt fundal în raport cu majoritatea țărilor și regiunilor europene, unul care nu poate fi neglijat fără consecințe în deformarea interpretărilor: o tradiție statală de lungă durată; o mișcare iluministă cu impact în diferite medii sociale, creatoare a clasei de mijloc; aspirații privind depășirea inechităților sociale și chiar o filosofie (așa cum Taylor a evidențiat în mod convingător) a egalitarismului promovată în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea; tradiții diplomatice exersate în vecinătățile imediate sau mai îndepărtate; politică militară și rol de mare putere în Europa. Toate acestea și multe altele fac posibile și chiar cer nuanțări. Nu numai că Germania și Italia au fost întârziate în acest proces – așa cum explică sumar Habermas –, dar ele nu existau din punct de vedere al ideii de stat ca atare. Orașele-stat ale lumilor germană și italiană născute în Evul Mediu reprezentau un reper inconfundabil în procesul de modernizare, dar tradiția lor avea să estompeze pentru multă vreme tendințele de grupare în jurul ideii naționale.

În sfârșit, etnoculturalismul german apărut în secolul al XVIII-lea (*Aufklärung*-ul german are câteva note distincte care lasă să se întrevadă o asemenea evoluție) și afirmat în exces în cursul secolelor al XIX-lea și XX nu are în vedere decât unele aspecte privind modernizarea promovate de Revoluția Franceză. Faptul că națiunea etnoculturală precedă națiunea statală în exemplele german și italian ar trebui să fie revelator pentru prezenta dezbatere. Habermas nu omite în partea finală a examinării sale să menționeze diferența dintre Franța și Germania în funcție de conceptul ce le-a ghidat afirmarea identității naționale[1]. În exemplul german este vorba de un proces istoric profund înrădăcinat, care a influențat covârșitor

[1] *Ibidem*.

diferențialismul etnic în toate zonele atinse de curentul *Sturm und Drang*. Cultivarea conștiinței în sensul în care au făcut-o intelectualii germani ai secolului naționalităților nu a fost necesară în mediile franceze, cu toate că nici acestea nu au fost străine de teoria delimitărilor culturale. Intoleranța față de vecinătăți și în primul rând față de cea franceză timp de peste un secol își are referința dintâi în principiul lui *Kulturnation* care este opus aceluia de *Citoyenneté*. Este știut că în jurul acestor principii s-a creat identitatea celor două națiuni.

Ce ar trebui să înțelegem din încercările de estimare filosofică a *Multiculturalismului*? Nu naționalismul francez a fost creator al inteligheției cu aspirații pentru identitate culturală și națională specifice așa cum pare să sugereze demonstrația lui Habermas, ci etnonaționalismul structurat în jurul conceptului de *Volk*. *Multiculturalismul* la scara Europei continentale nu a fost generat de naționalismul statal francez invocat de filosof ca reper al conștiințelor particulare, ci de diferențialismul etnocultural promovat de filosofii și istoricii romantici și pozitiviști de limbă germană. Cum anume a ajuns statul german la construcția identității pe criterii de singularitate și specificitate – *Monocultura* etnonațională – este posibil de aflat prin consultarea cărților de filosofie, istorie și literatură elaborate și publicate de câțiva dintre cei mai notorii cărturari germani ai secolului al XIX-lea. Sensul specificității poate rămâne unul în dezbatere, așa cum arăta Habermas, ceea ce nu ne împiedică să reținem că marea tragedie a secolului XX a fost alimentată copios și lungă vreme de teoria creionată prin intermediul conceptului de *Volksgeist*. Observațiile de mai sus schimbă însă fundamental datele interpretării.

Mediile academice prusiano-germane din perioada romantică și postromantică au creat un adevărat curent al destinului politic pe criterii diferențialiste. Exemplele unor intelectuali care cultivă teorii de acest fel arată preocuparea acordată specificității. Până la un punct aplecarea spre particularisme ar putea fi socotită legitimă. Inechitățile generate de aceasta sunt însă mult prea grave spre a admite că nu e necesară analiza critică ori reinterpretarea tezelor derivate din aceste teorii. Delimitarea rasială într-o lume europeană a

amestecurilor de tot felul și a moștenirilor istorice plurale a fost nu numai o teză riscantă, dar și una lipsită de suport științific sau de credibilitate la nivelul bunului-simț. Heinrich von Treitschke era un intelectual oficial cu o poziție stridentă pe această temă și care preț de două decenii a fost istoricul favorit al establishmentului german. O pleiadă de alți cărturari au exercitat influențe decisive asupra educației oficiale, ceea ce nu putea să nu lase urme asupra societății. Istoria anilor interbelici arată cum teza specificului rasial a putut fi împinsă la extrem, conducând la geneza „ideologiei morții". Să reținem pentru analiza noastră că procesul de purificare etnică în favoarea grupului majoritar a fost acela care a făcut posibilă întreruperea existenței multiculturale germane.

Rezerva lui Habermas față de teoria *Multiculturalismului* formulată de Taylor își poate avea originile în neacordarea importanței cuvenite criticii tradiționalismului și revizuirii curriculei. Trimiterile oferite de Habermas cu privire la apariția minorităților ca urmare a formării statelor naționale în diferite părți ale Europei și ale lumii sunt menite să indice importanța abordării diferențiate a fenomenului. Ceea ce – să recunosc – este util pentru relevarea aspectelor particulare și pentru înțelegerea complexității fenomenului. Pretinzând că eurocentrismul și hegemonia culturii occidentale sunt în ultimă analiză cuvintele de ordine ale luptei pentru recunoaștere la nivel internațional, Habermas îl critică indirect și pe nedrept pe Taylor. Filosoful american pune accentul pe recunoaștere și conservarea standardelor locale în orice raport, respingând ideea de dominație sau subordonare culturală.

Administrarea statală și locală are ponderea ei în aplanarea stărilor conflictuale și în propunerea normelor juridice și a convenienței-lor sociale necesare pentru coabitarea cetățenilor. Educația are și ea rolul civic indiscutabil în procesul integrativ. Toate bune, doar că în comentariile sale pe marginea teoriei lui Taylor, Habermas pune sub semnul întrebării sau chiar elimină posibilitatea unei filosofii multi și interculturale. De fapt, caută să arate că demersul nu se justifică îndeajuns în cazul societăților liberale. Acest punct de vedere nu numai că este fals, dar arată un anume dogmatism derivat dintr-o

perspectivă conservatoare asupra evoluției valorilor culturale. El nu acordă interes trăsăturilor derivate din istorie, dar nici acelora născute ca urmare a confruntărilor moderne și contemporane. În opinia mea, Europa regiunilor – poate mai mult decât oricare altă zonă de pe glob – se pretează la o abordare prin prisma relațiilor intercomunitare, deci multiculturale, transculturale și interculturale. Mai mult, ea se întemeiază pe coabitarea și interferența culturilor tradiționale, de unde geneza unei realități definibile printr-un nou concept pe care îl propun într-unul dintre paragrafele următoare, acela de *Identitate multiplă*.

Fără să-l preocupe în mod deosebit trimiterea la anumite cazuri concrete, Habermas pare să reducă argumentația criticii sale la o posibilă interpretare a controversei de notorietate din Germania contemporană: condiția azilanților. Într-adevăr, în acest caz nu este vorba de un fenomen *Multicultural* în sens istoric. Este vorba de unul creat ca urmare a deplasărilor de populație dinspre un continent spre altul sau dinspre o regiune spre alta, având ca prim obiectiv salvarea de sărăcie. Chestiunea se cuvine amintită pentru că și în această împrejurare exemplul dat de Habermas este menit să respingă ipoteza nașterii vieții *Multi-* și *Interculturale* în statele Uniunii Europene și mai ales în Germania. Punând obstacole etnoculturale în obținerea cetățeniei de către unii emigranți, statul german a conservat vechiul principiu al identității etnoculturale. Primirea preferențială și, deci, diferențialismul practicat astfel au un rol-cheie în admiterea sau respingerea cererii de naturalizare. Este vorba de neputința unora de a-și dovedi o înrudire sangvină cu o presupusă familie de origine germană din interiorul sau din exteriorul Germaniei și de posibilitatea altora de a și-o dovedi. În funcție de *jus sangvinis* persoanele nu pot sau pot deveni (imediat) cetățeni cu drepturi depline în Germania. Într-o scurtă referință, filosoful admite că doctrina ce stă în spatele unei asemenea politici derivă din conceptul de *Kulturnation*, ceea ce înseamnă că naționalitatea este definită prin origine și nu prin apartenența cetățenească, așa cum se întâmplă în situația entităților

vest-europene[1]. Lent și fără o conceptualizare proprie, s-a promovat dreptul persoanei emigrate de a deveni cetățean german, dar aspectul necesită îndelungi așteptări și verificări. Chiar și așa, rămâne discutabil criteriul diferenței între emigranți în temeiul presupusei origini etnice germane.

Pentru îmbogățirea conținutului dezbaterii ar fi fost interesant dacă Habermas s-ar fi oprit mai mult asupra teoriei etnonaționale, analizând exemplul german. De pildă, perspectiva comparativă a *Mono și Multiculturalismului* ar fi fost utilă unei înțelegeri credibile a fenomenului care a marcat lumea germană modernă, și, prin extensie și cu nuanțe diferite, regiunile Europei Centrale și de Sud-Est. Dacă piesa de rezistență a gândirii politice și juridice a statului de la Bismarck și până astăzi este *Monoculturalismul*, rămâne de văzut cum anume inteligheția contemporană va crea reperele integrative pentru o viitoare comunicare transculturală într-o lume europeană multiculturală. Sunt de acord cu Habermas când spune că segregaționismul este inacceptabil. Doar că *Multiculturalismul* nu trebuie și nu poate fi văzut ca teorie care atrage după sine segregaționismul. Dacă pentru cea mai mare parte a Europei de Nord, Centru și Est moștenirile istorice și culturale lăsate de lumea prusiano-germană au fost imense, atunci se cere să-i acordăm un interes pe potrivă. Insuficient de profunda înțelegere a lucrurilor cuprinsă în întinsul comentariu al lui Habermas pornind de la teza lui Charles Taylor mă face să cred că acele capitole ale dezbaterii care au fost sugerate de intervenția critică de mai sus nu pot fi ocolite. În concluzie, identitarismul însușit de unele grupuri are componente belicoase, motiv pentru care redefinirea *Statului-Națiune* și mai ales a aceluia *Etnonațional* (suportul fiind *Etnocultura*) este un demers cel puțin complementar cu acela privind cunoașterea și profesarea *Multiculturalismului*.

Văzut ca rezultat al politicii diferențelor, *Multiculturalismul* întâmpină dificultăți incredibile în societățile al căror exercițiu democratic

[1] Vezi și *Ibidem*, p. 146.

se află în faza incipientă. În primul rând pentru că tradițiile monoculturală și totalitară au lăsat urme adânci în memoria oamenilor. În al doilea rând, organizațiile nonguvernamentale sunt încă insuficiente și slabe spre a promova o gândire articulată pe tema pluralismului cultural și politic. Cât privește instituțiile statului, ele nu sunt pregătite pentru o asemenea reorientare de proporții și nici nu beneficiază de o categorie de experți credibilă care să contribuie la însușirea informațiilor necesare privind minoritățile, terminologia aferentă în plan cultural și juridic, educația multi- și interculturală. Majoritatea, ca și minorități, este tentată să-și descopere originile, legătura cu glia, cu arhetipul. Altfel spus, ele retrăiesc epoca romantică a începutului de modernizare, fără a fi avut nicicând experiența iluministă parcursă în profunzime. Adică, fără să se fi pregătit pentru o tranziție social-politică și instituțională necesară emancipării segmentelor sociale numeric reprezentative.

Așa se explică faptul că adesea privesc dușmănos una către alta sau, în cel mai fericit caz, își întorc spatele. Exemplul iugoslav nu este singular nici în zona de răsărit a Europei și nici pe alte continente. Taylor – la fel ca Will Kimlicka – nu beneficiază de studii de caz relativ la zone și regiuni critice – de exemplu la regiunile central și sud-est-europene –, prin urmare nu poate contribui la nuanțarea lucrurilor și la formarea societăților nonoccidentale. Ar fi fost important ca în asemenea inițiative observațiile să fie făcute comparativ, permițând explicații ulterioare asupra fenomenului multicultural. Aceasta cu atât mai mult cu cât interesul clasei politice a devenit exagerat într-un domeniu aflat în plină cercetare și încă marcat de confuzii și de interese partizane. Chiar și din perspectiva civilizației occidentale văzute lucrurile, o analiză a situațiilor din Europa și SUA ar fi evidențiat o sumă de apropieri, dar și de particularități.

3.

CONTRIBUŢIA LUI HARVEY SIEGEL: *TRANSCULTURALITATEA*

Deschiderea spre alteritate, cuprinderea experienței Celuilalt indică nu doar aspirațiile legitime ale individului, dar și pe acelea ale comunității. Văzute prin prisma firescului relațiilor interpersonale, societățile pot fi definite ca având origini cultural-comunitare multiple și, deci, fiind marcate de o diversitate de semne moral-valorice. Trecerea dintr-o cultură într-alta depinde de longevitatea coabitării și de ponderea fostelor, respectiv actualelor relații comunitare. Plurilingvismul este o realitate care nu poate fi ignorată. Dacă acceptăm să analizăm sistematic fenomenele, vom vedea că sunt numeroase locuri pe glob unde există o anume Mixtură a Identităților. Într-un articol despre educația și idealurile filosofice ale *Transculturalității*, Harvey Siegel stăruie asupra distincției terminologice într-un sens ce mi s-a părut mai convingător decât al altora. *Multiculturalismul* este legitim în cazul în care acceptă atât idealurile derivate din sensurile culturale specifice, cât și pe acelea care trimit spre două sau mai multe culturi în același timp. Această din urmă ipostază a fost identificată prin conceptul de *Transculturalitate*[1]. Problema este că majoritatea teoriilor privind *Multiculturalismul* resping o atare definire rațională. Harvey

[1] Harvey Siegel, „Multiculturalism and the Possibility of Transcultural Educational and Philosophical Ideals", în *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Cambridge University Press, vol. 74, nr. 289, 1999, pp. 387–409.

Siegel stăruie asupra motivelor care îl determină pe multiculturalist să îmbrățișeze o singură manieră de legitimare, potrivit căreia idealurile filosofice și educația ar fi în mod necesar specifice. În amintita accepțiune, legitimarea forței idealurilor nu ar fi cu putință dincolo de frontierele culturii în interiorul căreia ele sunt profesate[1]. Din unghiul de vedere al educatorului multiculturalist am fi obligați să ne asumăm o existență multiculturală și în funcție de contextul în care ne aflăm sau să tratăm alte culturi ca pe a noastră proprie, iar pe membrii acestora cu deplin și justificat respect. Educatorul multiculturalist pune mare preț pe moralitatea acestui mod de comportare. Siegel sesizează că de aici rezultă „coerența îndemnului multiculturalist".

Conform partizanilor tezei multiculturale trebuie luate în considerare cererile de recunoaștere ale abolirii dominației culturale și hegemoniei, scopul fiind dobândirea respectului cuvenit fiecărei culturi. Replica monoculturalistului la o asemenea teză este următoarea: s-ar putea ca dominația și marginalizarea să fie greșite din punctul de vedere al culturii celuilalt, dar ele sunt bune din perspectiva culturii pe care o reprezint[2]. Autorul își pune mai multe întrebări și avansează câteva ipoteze de lucru. Întâi de toate, i se pare că este necesară reformularea cererilor multiculturaliste. În al doilea rând, el apreciază că este nevoie de un anume context pentru a putea respinge *Monoculturalismul*. În sfârșit, promovarea aspirației transculturale devine foarte importantă pe măsură ce înțelegem că sunt idealuri care pot să transceandă o cultură anume. Harvey Siegel invocă între altele strălucitul exemplu al caracterului *Transcultural* al unor acte normative, situație în care forța argumentelor este aceea care impune recunoașterea și adoptarea lor de către două sau mai multe comunități[3].

Între filosofii care neagă sistematic existența idealurilor transculturale se numără Richard Rorty. Potrivit versiunii sale – el a creat chiar un curent de opinie pe tema de față – nu ar fi necesară căutarea unui punct de referință pentru examinarea atentă a culturii. Motivul?

[1] *Ibidem*, pp. 393–394.
[2] *Ibidem*, p. 396.
[3] *Ibidem*, p. 402.

Pragmaticii – spune Rorty – pot și trebuie să privilegieze propriul lor grup. Prin urmare, *Etnocentrismul* poate fi acela care se referă la solidaritatea noastră. Această poziție a atras alte speculații nefondate în virtutea cărora *Specificitatea* ar fi singura utilă definirii conceptelor fundamentale privind valorile culturale. *Universalismul* nu ar fi nimic altceva decât proiecția sau impunerea valorilor locale. Pornind de aici, ar trebui să admitem că valorile nu pot fi universale, ci numai locale. Este *Etnorasialul* – prin crearea de particularități artificiale – în măsură să se universalizeze așa cum susțin teoreticieni din familia lui Rorty?

Siegel a văzut mai multe dificultăți în a fi acceptată această aserțiune[1]. Mai întâi, dihotomia universal-local rămâne problematică și aceasta pentru că în așezarea idealurilor universalistul este liber să identifice sau nu particularitățile. Principiile, valorile și idealurile nu trebuie neapărat concepute doar în relație cu particularitățile locale. Siegel este încredințat că dihotomia invocată este falsă și din cauză că universalitatea nu poate fi respinsă în temeiul idealurilor locale. În al doilea rând, termenul de universal nu poate fi înțeles cu sens de valoare transistorică și suprasocială așa cum propun Richard Rorty și, pe urmele sale, David Theo Goldberg[2]. În sfârșit, de legitimitatea transculturalului nu pot face abstracție nici adversarii săi atunci când interogația are în vedere scopul cunoașterii. Potrivit lui Siegel – și înclin să-i dau dreptate – concluzia este că idealurile transculturale sunt posibile. În ceea ce privește *Multiculturalismul*, acesta este pe deplin compatibil cu recunoașterea idealurilor filosofice și educaționale transcendente. Trebuie recunoscut că până și în culturile care neagă evidențele există câteva idealuri de sorginte universală.

---

[1] *Ibidem*, pp. 402–403.

[2] *Ibidem*, p. 404; „…Goldberg's (and Rorty's) denial of universality relies upon the presupposition that values, in order to be universal or transcultural, must be grounded în some impossibly neutral perspective. He argues, in effect, as follows: 1. Universal (moral) principles and values must be grounded on, or derived from, a 'transhistorical or supersocial Godly' perspective. 2. There is no such perspective. 3. Therefore, there can be no universal principles or values. If universal is understood in this way, then I agree with Goldberg and Rorty that there can be no such universal values, principles or ideals. But we need not and should not understand the term în this way."

4.

CONDIŢIILE APARIŢIEI FALSELOR PREMISE ALE *MULTICULTURALISMULUI*

Acolo unde se presupune că idealurile unui grup nu pot fi extinse dincolo de frontierele culturale proprii, avem de-a face cu mesaje eronate. Să reținem – pentru informarea noastră – că închiderea prin mijlocirea limbilor este teoria care a prefațat romantismul, o teorie în care au excelat câteva dintre scrierile lui Herder și Fichte[1]. Dincolo de descoperirile interesante ale curentului romantic, să spunem că limba văzută ca o componentă organică a ființei – așa cum pretindeau aproape toți congenerii lui Herder și Fichte – a făcut posibilă gândirea etnicității prin prisma apartenenței la un unic trib, identificat prin puritatea sângelui. Herder a fost un promotor al acestui mod de a vedea culturile[2]. Reevaluările de astăzi nu țin seama întotdeauna de

[1] Victor Neumann, „National political cultures and regime changes in East-Central Europe", în volumul *History of Political Thought in National Context*, Iain Hampsher-Monk & Dario Castiglione (eds), Cambridge University Press, 2001, pp. 228–246. Cf. și Idem, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, vezi capitolul: „Herderianismul: o prefigurare a teoriei etno-naționaliste?", pp. 9–30.

[2] A se vedea în opera lui Herder că punctul de pornire al teoriei pluraliste de astăzi înseamnă a trece cu vederea că filosoful romantic a fost între cei dintâi care au promovat teoria *Volksgeist*-ului, devenită argument forte al agresivității naționaliste din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului XX. Altfel, o asemenea ipoteză este îndoielnică atâta vreme cât suntem încredințați prin simpla lectură a textelor, dar și prin cercetări temeinice cum că Herder avea o înclinație excesivă spre speculații.Vezi un comentariu legat de pluralismul herderian la Damon Linker, „The Reluctant Pluralism of J.G. Herder", in *The Review of Politics,* Notre Dame, Spring, 2000, pp. 1–14.

orientările exclusiviste dezvoltate de romantici. Să fie în discuție dorința de a continua identificarea propriilor opțiuni social-politice cu ajutorul unei culturi văzute ca singulare în evoluția ei istorică? Ceea ce observăm la o privire atentă este că herderianismul exercită încă o irezistibilă atracție intelectuală, propunând interpretări ale valorilor culturale din unghiul așa-numitelor specificități. Chiar atenția și interpretarea necritică a speculațiilor herderiene sunt un indiciu că despărțirea de acestea este încă o problemă. Premergătoare culturii moderne și contemporane, gândirea politică a lui Herder continuă să fie populară în regiunile în care influența germană a fost puternică sau în statele formate în jurul conceptului de etnicitate.

Ideologia multor instituții științifice și culturale din fosta Europă național-comunistă poate fi socotită un element din suita acelora care conferă credibilitate supoziției mele. Ce anume derivă din profesarea acestei ideologii? Încercarea de conservare a unui statut privilegiat pentru comunitățile lingvistice care și-au însușit în secolul precedent teoria *Volksgeist*-ului face parte din constrângerile în temeiul cărora se creează o imensă presiune socială pentru identificarea indivizilor cu un grup anume, majoritar sau minoritar. În cazul Europei Centrale și de Est, astfel se explică o continuă atracție și mitizare a lumii germane în pofida relațiilor politice bilaterale care nu s-au bazat pe fair-play decât arareori. *Multiculturalismul* pare atașat acestui moment al istoriei ideilor încă prea puțin evidențiat prin prisma numeroaselor sale fațete. Cum culturile nu îmbracă nicicând o cămașă de forță spre a se separa una de cealaltă, iar viața spirituală a omului nu se identifică doar prin intermediul unei tradiții, este limpede că avem de-a face cu o forțare a termenilor.

Prin urmare, din punctul de vedere al aceluia care încearcă să nu ocolească latura morală a discursului se cuvin puse următoarele întrebări: sunt idealurile transculturale reprezentative pentru omenire? Dacă da, atunci de ce să nu preferăm formele de existență social-culturală compatibile cu realitățile politice ale vieții noastre contemporane? De ce anume am acorda interes *Multiculturalismului* în sens de cultivare a specificităților și nu am acorda atenție valorilor

culturale care promovează deschiderea față de alterități? De ce să nu admitem că un număr important de regiuni de pe toate continentele se regăsesc plenar doar asumându-și multiplele rădăcini născute din convergențe și fuziuni ale tradițiilor? Doar teama de asimilism în cazul unei minorități sau aceea de pierdere a notei de autenticitate în cazul unei majorități nu mi se par justificări nici credibile și nici morale.

Una dintre șansele adeptului teoriei multiculturaliste este să revină asupra limitelor interpretării sale, acceptând teza potrivit căreia toate culturile trebuie să fie de acord cu legitimitatea existenței celorlalte (trăind conform propriilor lor idealuri mai mult sau mai puțin specifice). Ca un pandant al acestui mod mai profund de a vedea lucrurile, el va admite că propriile valori pot deveni și ale altora, adică, *Transculturale*. Chiar dacă nu întotdeauna ne putem desprinde de o cultură locală spre a ne integra în alta, aceasta nu atrage după sine speculația în temeiul căreia valorile și idealurile nu pot fi relevante decât în cazul aplicării lor la o comunitate istorică specifică.

Oare *Monolingvismul* să fie o formă obligatorie de păstrare a identității, în vreme ce *Plurilingvismul* una care contribuie la pierderea relației cu tradiția? Există localități, regiuni, state, națiuni definibile doar prin prisma apartenenței la o singură limbă, cultură, religie, tradiție? Sunt persoane care se regăsesc doar într-o singură formă comunitară, culturală, religioasă sau rasială? Se pot ele recunoaște doar într-o singură ipostază? *Multiculturalismul* abordat prin prisma separatismelor de tot felul (rasiale, etnoculturale, religioase, lingvistice) este lipsit de relevanță. În încercarea de formulare a alternativei la gândirea politică actuală, rolul intelighenției ar putea fi unul semnificativ în condiția discursului liber. Presupusa formă ideală de expresie și de existență aflată în minoritate nu poate fi construită în absența dialogului bi- și transcultural. Iată pentru ce este greu să admit seriozitatea tezelor lui Samuel Huntington sau studiile care evidențiază un exces de zel în invocarea cadrelor legislative privind coexistenta multiplelor identități. Diferitele provocări ale lumii de astăzi, aflate într-un proces de schimbări foarte rapide, depind adesea de interogațiile și/sau aspirațiile grupurilor aflate în minoritate.

5.

CONCEPTUL DE *IDENTITATE MULTIPLĂ*

Faptul că în multe state ale lumii – inclusiv în cele mai experimentate democrații – descoperim cetățeni de rangul întâi și cetățeni de rangul al doilea sau pur și simplu persoane preferate și persoane discriminate în temeiul unei apartenențe (reale sau presupuse) ne îndreptățește să fim circumspecți cu noțiuni precum autenticitatea și recunoașterea în temeiul autenticității. Adesea presupusa apartenență rasială, religia părinților, numele și aparenta origine a obiceiurilor devin motiv de delimitare și excludere. Catalogarea unei persoane în funcție de mărimea comunității din care face parte a generat o sumă de nedreptăți nu numai prin diminuarea șanselor de exprimare liberă a membrilor ei, dar mai ales prin marginalizarea indivizilor a căror identitate culturală este mixtă/multiplă. Modul în care este perceput acest fenomen arată că *Etnoculturalismul* și *Multiculturalismul* au în comun tentația de a exclude așa-numitele minorități ale minorităților, motiv pentru care este importantă discutarea deschisă a neajunsurilor ce le-au generat. Semnificațiile atribuite termenilor indică uneori un mod liniar-dogmatic (un cerc închis, putând conduce în lumea contemporană la drame, alienări, sinucideri) de a privi evoluția persoanei și a grupurilor de-a lungul vieții. Atât în cercurile majorităților, cât și în acelea ale minorităților se gândește adesea prin aceasta grilă.

Mediile academice ce intenționează să propună o perspectivă lipsită de prejudecăți asupra trecutului și prezentului s-au confruntat și ele cu replica, ignorarea sau chiar tabuizarea unor asemenea teme sensibile de către instituțiile statului, uneori și de către acelea ale societății civile. S-a întâmplat ca statul sau chiar societatea civilă să fi contribuit la dublarea argumentelor în favoarea schemelor standard de interpretare. În absența reperelor, chiar și o inteligență liberală poate ajuta serios la perpetuarea și perfecționarea unor asemenea mituri nocive. Cât privește optica instituțiilor oficiale, sunt destule situații când absența transparenței în cunoașterea unor episoade neplăcute ale trecutului și prezentului indică preferința pentru o „ideologie a tăcerii". E și acesta un motiv pentru care cred că teoria diferențialismului etnomulticultural poate fi speculată foarte bine de dogmatici provenind din toate orientările. Problema identității fixe – pe care o susțin o parte dintre adepții *Multiculturalismului* și care poate fi văzută prin prisma apartenenței religioase decise de părinți la naștere – intenționează să creeze linii continue între cele două poluri care străjuiesc existența ființei umane.

Deliberat sau nu, acest mod de a vedea lucrurile nu numai că nu promovează libera circulație a oamenilor dinspre o familie culturală spre alta, dar pur și simplu o respinge. La fel și setul de valori creat prin complementaritatea a două sau mai multe rădăcini culturale. Ființele născute din interferența mai multor culturi sunt puse sub semnul incertitudinilor de tot felul, riscând să trăiască într-un disconfort psihic creat de identitățile culturale pretins pure. Cât privește ecumenismul prelaților, el nu este decât arareori materializat în practica imediată, fariseismul ținând locul unei înțelegeri mature, responsabile și firești față de semeni. O asemenea observație tulburătoare rezultă adesea din greoiul schimb de valori, din absența permisivității mariajelor mixte și din intoleranța dogmatică. Un motiv în plus să caut să-mi explic incalculabilele daune morale aduse persoanei care trăiește la granița dintre culturi, însușindu-și două (sau chiar trei) limbi „materne" și rădăcinile a două (sau trei) culturi.

Această minoritate a minorităților există și are același drept la recunoaștere ca și o majoritate sau o minoritate culturală. Ea poate fi un model pentru grupurile culturale cu pretenții excesive la distincție. Având în vedere gama de anomalii rezultate din coordonatele impuse prin constrângere identitară, se pare că nu greșim atunci când spunem că ființa umană este dificil dacă nu imposibil de așezat o dată pentru totdeauna în cadre rigide precum: identitate etnică, identitate națională (acolo unde conceptul de național trimite la originea etnică, dar și acolo unde este în discuție cetățenia) sau identitate construită pe unicitatea sau originalitatea unei dogme religioase. Câtă vreme nu acceptăm că este vorba doar de simple convenții – oricând posibil de înlocuit cu altele – vom rămâne tributari unui mod superficial și dogmatic de a privi natura umană.

Căsătoriile interreligioase, *Identitatea Multiplă* a copiilor proveniți din acestea, obiceiurile, tradițiile, reperele și valorile morale comune mai multor entități reprezintă suficiente argumente spre a lua în considerare elaborarea unui concept complementar acelora mai sus prezentate și comentate. Când m-am gândit la conceptul de *Identitate Multiplă* am avut în vedere un concept flexibil privind identitatea persoanei și a grupului/grupurilor. Prin mijlocirea lui intenționez să sugerez o mai articulată „politică a recunoașterii", una care nu lasă loc interpretărilor și practicilor discriminatoare. În sfârșit, pentru o judecată de valoare, voi ține seama că reala aspirație interconfesională și interculturală a indivizilor și grupurilor care astăzi se mișcă frecvent dintr-un oraș într-altul, dintr-o regiune într-alta, dintr-un stat într-altul sau de pe un continent pe altul este încălcată în principal de tradiționaliștii declarați ai unor religii, culturi, comunități lingvistice. Am avut în vedere importanța contribuțiilor generate de experiența omului contemporan. Cred că viața și personalitatea lui ar trebui să fie recunoscute potrivit valorilor culturale asumate în diverse împrejurări.

Este conceptul de *Identitate Multiplă* consecința interferării a două sau mai multe culturi? Este *Identitatea Multiplă* o provocare pentru filosofia politicii? Prin studiul istoriei convergențelor mai multor spiritualități zonale am descoperit că idealurile transculturale conțin

o realitate indiscutabilă: ele reprezintă o nouă mișcare de idei care tinde să articuleze aparent disparatele repere fundamentale ale gândirii contemporane. Am observat cum culturile de frontieră situate între țări cu identități lingvistice distincte sau cu religii distincte generează în primul rând compromisuri și mai puțin sau deloc reacții de respingere. Relativitatea discursului identitar în asemenea zone a fost posibilă, așa cum a fost posibilă declararea multiplelor identități. Geografia și demografia Europei, Asiei, Americii conțin nenumărate exemple care vin să arate că dezbaterea nu are cum să facă abstracție de asemenea realități, ele însele create de tradițiile mixte născute prin coabitare.

Se impun câteva explicații menite să evidențieze sensul atribuit conceptului de *Identitate Multiplă*. Nu arareori, liniile de frontieră între națiuni și culturi au fost trasate artificial. Dispozițiile și interesele politice atât ale unor mari puteri, cât și ale reprezentanților unor comunități lingvistice relativ numeroase aspirând la egală recunoaștere au făcut posibilă trecerea de la un tip de discriminare la altul. În condițiile apariției statului-națiune după Primul Război Mondial multe foste minorități discriminate au devenit majorități discriminatoare. Procesul de inversare a rolurilor a fost favorizat de colapsul imperiilor; unificări și împărțiri teritoriale; stabilirea de noi centre administrative; programe educaționale care au tins spre generarea de noi modalități de uniformizare identitară.

Redistribuirea puterii nu a ținut seama de identitățile regionale, de grup și personale. Ea a pierdut din vedere rostul oricărei raportări la pluralitățile existente ca urmare a evoluției istorice. În statele în care vocația intelighenției a fost inspirată de teorii totalitare, ideea abstractă de *Națiune* sau de *Etnonațiune* a luat treptat locul identităților regionale și civice. Pe de altă parte, conceptul de etnie a tins să structureze o nouă identitate bazată pe tradiții rurale și nu urbane. Excepția germană presupune și aici o analiză aparte. Același concept avea să contribuie la marginalizarea oricăror particularisme regionale reprezentând bogăția culturală a națiunilor moderne. Unificarea statelor – după citatul exemplu german – a încurajat asimilismul

și/sau purificarea etnică, ceea ce a condus la excluderea sau marginalizarea forțată a minorităților reprezentând trăsăturile culturale dintotdeauna plurale ale geografiei europene.

Ideologiile etnonaționale și administrația statal-națională construită pe criterii etnice a operat cu terminologia diferențialismului cultural, susținând proiecte irațională în materie de conviețuire a multiplelor identități. Asimilarea forțată sau discriminarea a fost unica alternativă. Atunci când a fost vorba de certificarea individului în sensul recunoașterii apartenenței sale la o colectivitate, criteriul consangvinității a fost aplicat în dauna oricărei evidențe contrare. Experiențele petrecute în preajma și în cursul celui de-al Doilea Război Mondial indică exemple care nu pot fi puse la îndoială. Degenerarea relațiilor dintre două sau mai multe grupuri autodefinite ca etnonaționale în interiorul statelor-națiune a fost încurajată de setul de valori culturale pus în circulație prin cărți, reviste, ziare, dar mai cu seamă prin curricula îmbrățișată de oficialii școlii. Implicarea permanentă – în sensul politico-propagandistic – a oricărui act cultural a avut o pondere apreciabilă în construirea discursului excesiv partizan. În jurul egoului colectiv imaginat a fi specific s-a construit *Monocultura* necesară segmentului social-politic dominant, fapt care a stimulat „arderea etapelor" într-un moment în care procesul de înrădăcinare în modernitate trebuia să fi devenit prioritate absolută.

Spre deosebire de *Monoculturalitate*, parțial și în raport cu *Multiculturalismul*, conceptul de *Identitate Multiplă* are o încărcătură pozitivă. Cum ar trebui definit acest concept? Rădăcinile comunitare și lingvistice multiple ale majorității populației unui oraș sau ale unei regiuni sugerează existența identității plurale a fiecărei persoane. Viața segmentelor sociale reprezentative care se bazează pe asumarea tradițiilor culturale diverse (situație în care este posibil să se lase atrasă majoritatea locuitorilor unui spațiu) indică existența Identității Culturale Multiple. Exemplul cel mai des întâlnit este acela care arată asumarea setului de valori autogenerat prin fuziunea câtorva elemente particulare. Moștenirile plurale și înrudirile dintre mai multe culturi comunitare premoderne și moderne contribuie

decisiv la construirea societății civile. Și mai important de reținut este că interferența spirituală este generatoare de valori morale stabile, valori ce pot sta la baza oricărei „politici a recunoașterii". Neputința departajării pe criterii de specificitate, etnicitate, apartenență rasială, referințe culturale unice arată că sunt situații în care avem de-a face cu un *melting pot.* De obicei, în interiorul acestuia, orizonturile fuzionează în mod firesc. Comunitățile regionale indică foarte bine ce fel de acoperire are conceptul în discuție.

Europa poate fi văzută – cu mult beneficiu pentru proiectul unificării ei – prin prisma tipului de apartenențe multiple pe care l-am avut în vedere. Recunoașterea identității persoanelor în primul rând în funcție de regiune aparține aceleiași filosofii politice ca și recunoașterea drepturilor minorităților lingvistice și religioase. Ce este de reținut ca fiind fundamental în conceptul de identitate regională? În primul rând, șansa acordată oricărei persoane de a deveni coparticipantă la activitățile din sfera publică în absența criteriilor limitative de proveniență rasială, etnică, religioasă, lingvistică sau în temeiul mărimii colectivității din care provine. În al doilea rând, libertatea de opțiune a ființei umane în ceea ce privește identificarea ei cu un grup local sau cu altul. Într-un asemenea caz, identificarea în sau cu două grupuri lingvistice, religioase, etnice în același timp sau în succesiune (firescul naturii umane admite aceasta fără pierderea valorilor morale) este un aspect care trebuie luat în considerare. Așa se naște adesea noul reper al regiunilor în care orizonturile culturale (diferite la un moment dat) fuzionează. Existența familiilor mixte vine în sprijinul acestui punct de vedere, conferind o nouă înțelegere multi și interculturalității.

Identitatea regională are și mai multe de spus. Ea privește existența umană în baza unui acord tacit cu privire la setul de valori, văzut ca o coloană vertebrală a societății în jurul căreia se structurează relațiile dintre oameni, administrație, profesiuni. Acest aspect încurajează, conservă, garantează coabitarea pașnică. În fapt, astfel este posibil să se multiplice valorile morale, să apară un raport firesc între interioritatea proprie și lumea exterioară. Pentru o mai exactă

circumscriere ar fi de precizat că apartenențele multiple se pot defini și prin trimiteri la aspectele social, profesional, instituțional etc. Depinde de tipul de convenție la care ne raportăm. Am luat însă în considerare faptul că un concept ca acela al *Identității Multiple* este mai lesne de admis atâta vreme cât operăm prin înțelegerea formelor de viață instituite la nivel regional. Pornind de la capitalul social plural al unui spațiu geografic, putem fi de acord cu existența identității multiple a persoanei. Trimiterile concrete pot fi sugestive, așa că le voi semnala în paragraful următor.

În lumea franco-germană din Alsacia folosirea concomitentă a limbilor franceză, germană și alsaciană indică o realitate multiculturală nu în sensul diferențelor, ci în acea al similitudinilor. Adoptarea a două culturi în același timp nu este doar posibilă, dar și utilă pentru coabitare. Controversa istorică a Alsaciei a fost creată de statul-națiune, respectiv de intenția asimilării/ocupării germane sau franceze a regiunii în cauză. La fel, controversele polono-germană, cehoslovaco-maghiară, albanezo-iugoslavă, bulgaro-turcă, maghiaro-română ș.a. Ideea de compromitere a relațiilor firești și de creare a stării conflictuale la scara regiunilor a fost una externă. Ea a ținut seama de interesele acelora care revendicau teritoriul, nu și de realitatea ori interesele intercomunitare. Exemplele oferite de atentatul la tradițiile de conviețuire din Tirol, Dalmația adriatică, Cehia sudetă, Gorizia italo-slovenă, Klagenfurtul austro-sloven, Cernăuțiul plurilingv și Târgu-Mureșul româno-maghiar atrag atenția asupra importanței interpretării istoriei, a tradițiilor și a politicii regional-europene prin prisma unor concepte noi.

Identitățile belgianului, olandezului, elvețianului sunt și ele parte a aceleiași evoluții social-culturale multiple, încărcate de semnificațiile mult mai adânci ale lumii transfrontaliere. Comunitățile din bazinul Dunării de Mijloc și din arcul carpatic au trasee inconfundabile în acest sens. Croația, Bosnia, Kosovo, Macedonia, Transilvania, Rumelia, Voivodina, Banat sunt regiunile est-central și sud-est-europene ale căror identități concepute cu ajutorul conceptului de etnicitate induc în eroare. În locul realităților, o categorie politică

dominantă impune ideologia diferențialismului și a discriminărilor derivate din acesta[1]. În fond, ar fi de dorit să ne obișnuim cu ideea că existența împreună a mai multe grupuri face imposibilă definirea pe criterii etnonaționale a regiunilor în cauză. Temeiul numeric invocat în multe texte ale istoricilor și sociologilor, precum și tezele etnografice etc. sunt partizane și întotdeauna au tendința de a falsifica realitatea. Un motiv în plus de a nu judeca lucrurile doar prin prisma acestor cercetări.

În toate spațiile menționate, atitudinea grupului majoritar (conducând dintr-un centru în care asimilismul a funcționat ca reper fundamental al existenței) față de minorități este însoțită fie de indiferență, fie de o formală recunoaștere a minorităților și a identităților multiple. Ceea ce nu s-a reținut suficient (instrucția școlară este coautoare în conservarea ignoranței) este că, aidoma persoanelor, grupurile au interese comune, fac schimb de valori culturale, de experiențe sociale și economice. Și, ceea ce este și mai important, ele coabitează până la nivelul mariajelor mixte, al interferării obiceiurilor și culturilor religioase, al împrumuturilor sau reciprocei asimilări lingvistice. Mediile acestea au fost însă ținute întotdeauna sub supraveghere de administrațiile naționale sau etno-cultural-naționale în scopul conservării statului-națiune sau purității originii și continuității etnonațiunii și

[1] Vezi de exemplu, Hans Dipplich, *Rumänisch-Deutsche Kulturbeziehungen im Banat und Rumänische Volkslieder (Relațiile culturale româno-germane în Banat și cântecele populare românești)*. Biblioteca Română Freiburg, 1960; Victor Neumann, *Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului. Identités multiples dans l'Europe des Régions. L'Interculturalité du Banat*, Hestia, Timișoara, 1997. Abordarea fenomenului identitar prin prisma regiunilor și mai ales a acelora de graniță poate promova un mod de înțelegere a evoluțiilor național-statale în care etnografia și cultura să nu mai fie determinante. Studiind minoritățile polonă și germană din regiunea de graniță Flatow-Zlotow, Mathias Niendorf a ajuns la concluzii similare cu acelea ale cercetărilor mele despre Banat. El a văzut foarte bine cum abordarea naționalistă, rigidă, specifică secolului XX și susținută de statul-națiune este falsă. Cf. Mathias Niendorf, *Minderheiten an der Grenze: Deutsche und Polen în den Kreisen Flatow (Zlotow) und Zempelburg (Sepolno Krajenskie) 1900–1939*, Wiesbaden, Harrasowitz, Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, vol. 6, 1997. Cred că redefinirea identităților într-o viitoare Europă a regiunilor este o prioritate a cercetărilor contemporane de filosofia culturii și de filosofia politicii.

au fost tratate ca fiind nesigure ori neloiale majorității. În realitate, ele puneau accentul pe setul de valori care a stat la baza familiei și societății civile mai mult decât o făceau comunitățile etnoculturale care și-au disputat întâietatea teritorială sau noblețea sângelui. Conceptul de *Township* invocat de Tocqueville cu trimitere la spațiul american a avut și în Europa rolul său de coagulare socială și modernizare, emancipându-i pe oameni de servituțile medievale ori de cele administrative. Acolo unde în istoria Europei descoperim o *bürgerlichegesellschaft*, o *civil society* sau o *comunita del popolo,* acolo putem ști că măcar și parțial *orizonturile au fuzionat*. Interferențele asumate conștient și deschis ca urmare a conduitei raționale au făcut posibilă respingerea sau uitarea ideologiilor specific/separatiste în favoarea integrării comunitar-civice.

Așa cum conexiunile în interiorul orașului și regiunii sunt cu putință, tot astfel vor fi și acelea care leagă diferite orașe, regiuni și state. *Transculturalitatea* presupune în mod egal dreptul la dezvoltarea relațiilor transurbane, transregionale, transnaționale, transcontinentale. Conceptul arată că în orice proces integrativ avem de-a face cu o corelare a educației cu idealurile filosofice. Cât privește conceptul de *Identitate Multiplă*, el se particularizează față de conceptele de multi- și transculturalitate prin faptul că pune accentul pe negarea teoriei valorilor absolute, subliniind că nimic nu ne îndreptățește să operăm ierarhic și exclusivist prin mijlocirea termenilor de etnic, rasial, religios, regional, național-statal. Dacă prin *Transculturalitate* Siegel dezvăluia „idealuri care transcend culturi individuale“, atunci, prin *Identitate Multiplă*, eu am observat similitudinile valorilor umane, originile lor comune, posibilitatea asumării pluralismului prin revendicarea apartenenței la mai multe identități culturale. Admițând o atare interpretare, am subliniat relativitatea oricărui ideal. De aici presupoziția că ar trebui să avem în orice moment o perspectivă comparativă a evoluției valorilor în jurul cărora s-a format personalitatea individului și după care se ghidează o anume societate. Complementar mai mult decât alternativ Multiculturalismului, conceptul de *Identitate*

Multiplă stimulează ieșirea din perimetrul prejudecăților cărora gândirea politică le este încă tributară.

Câteva concluzii în marginea analizei și ipotezelor formulate în acest studiu ar fi utile pentru evidențierea setului de argumente care arată importanța teoretică și practică a temei: 1) specificitatea nu exclude în principiu *Transculturalitatea* și nici *Identitatea Multiplă*; 2) aceasta înseamnă că adeptul unei culturi este de acord să îmbrățișeze atât propriile valori, cât și pe acelea aparținând unei lumi diferite de a sa; 3) *Multiculturalismul* își are o motivație logică și un temei moral în cazul în care este capabil să admită schimbul de valori între două sau mai multe culturi; 4) *Transculturalitatea* și *Interculturalitatea* contribuie la fuziunea orizonturilor aparent distincte, putând fi un suport în profesarea pedagogiei multiculturale; 5) conceptele de *Transculturalitate* și *Interculturalitate* vorbesc despre comunicarea plurilingvă, cât și despre apariția identităților personale, comunitar-civice, regionale, multiple; 6) rădăcinile culturale diverse nu numai că nu se opun coabitării, dar ele pot coagula viața segmentelor sociale, conferindu-i reguli; 7) *Transculturalitatea și Interculturalitatea* sunt concepte care pot contribui la o corectă înțelegere a *Identității Multiple*; 8) prin *Identitate Multiplă* am presupus fie egala asumare a diverselor rădăcini culturale, lingvistice, religioase, fie geneza unei identități diferite în raport cu cele inițiale, caz în care spațiile urban, regional, social îi conferă noul nume; 9) dihotomia local-universal nu este revelatoare de îndată ce acceptăm ca probabilă dispoziția noastră de a îmbrățișa idealuri și valori transculturale și universale[1].

---

[1] Acest segment al lucrării a fost realizat ca urmare a stagiului de cercetare și de profesorat în Statele Unite ale Americii ca bursier Fulbright în anul academic 2000–2001. Mulțumesc profesorului George McLean, partenerul meu de la The Catholic University of America, din Washington, D.C., care mi-a oferit ocazia de a lucra în câteva instituții academice de prestigiu din capitala SUA și m-a invitat să particip la un seminar internațional desfășurat pe durata a zece săptămâni în care a fost abordată în mod special tema Multiculturalismului.

CONCLUZII

Această carte aduce câteva precizări importante nu doar pentru munca istoricului ori a specialistului în științe sociale, ci și pentru politicianul interesat în aflarea alternativei de gândire ideologică. De ce se adresează în mod deosebit acestor categorii de intelectuali? În primul rând, pentru că autorul a considerat că lor le datorăm simplista și, adesea, chiar malefica definire a identităților colective. Pentru că lor li se datorează promovarea noțiunilor prin care comunitățile umane ale epocii moderne și contemporane au fost reduse la așa-numite singularități sau specificități. Este vorba de noțiunile de: trib, rasă, neam, etnie, națiune, precum și de presupusa lor complementaritate cu o unică religie și cu o unică limbă. Amalgamarea noțiunilor și conceptelor, identificarea etniei cu tribul sau rasa, a națiunii cu grupul etnic și a religiei cu națiunea au creat o mulțime de nedreptăți și false priorități ale istoriografiei și ale politicii în Europa Centrală și de Sud-Est. Dacă în cazul Franței am văzut interesul enorm acordat elaborării conceptelor cheie *Peuple* și *Nation*, în cazul Europei Centrale și de Sud-Est am descoperit stările emoționale ce au condus la formularea ideii de identitate colectivă modernă. Sfidarea problemelor sociale și educaționale a fost doar una dintre consecințele tragice ale amintitei diferențe dintre gândirea pe tema identității în Vestul și în Estul Europei. Comparația dintre cei doi poli ai Europei mai arată minusurile Estului generate de inexistența ori imposibila comunicare dintre elite și mase.

Limbajele est-europeanului prin intermediul cărora au fost manipulate masele au născut o variată gamă de stereotipii. Contribuind

la multiplicarea constrângerilor mentale, acestea au lucrat în dauna libertății de conștiință a omului și a cetățeanului. Aici e fundamentala deosebire dintre modul în care au gândit Michelet și Renan conceptul de națiune și felul în care l-au formulat inteligența germană și, pe urmele ei, aceea greacă sau română. Pseudoreligia rezultată din orientarea intelectual-politică a lumii Europei Centrale și de Sud-Est de la mijlocul și din a doua jumătate a secolului naționalităților a degenerat într-o paranoia etnonațională în anii '30–'40 ai secolului XX. Germania, dar și Ungaria, Bulgaria, România, Polonia, Serbia, Grecia au trecut prin crize identitare majore pe tot parcursul secolelor XIX și XX și aceasta se datorează nu în ultimul rând promovării extinse a diferențialismului etnocultural purtător al însemnelor teoriilor biologist-rasiste. Faptul că problema a revenit în centrul atenției în regiunile fostei Iugoslavii m-a determinat să analizez o dată în plus rostul noțiunilor fundamentale în accepțiunea intelighenților Europei Est-Centrale și de Est în ultimele două secole. Preocuparea pentru cuprinderea fenomenului francez ca model de modernitate națională a fost cu atât mai necesară cu cât imitațiile din răsăritul continentului au palide corespondențe cu acesta. Rezultatul cercetării dedicate noțiunilor ce definesc identitatea colectivă în cazul Europei Centrale și de Sud-Est este foarte trist: limbajele nu s-au modificat de la o epocă la alta, ceea ce a făcut posibilă perpetuarea confuziilor și a conflictelor dintre grupuri și dintre state. Sumara și partizana înțelegere a noțiunilor de identitate colectivă a contribuit la răstălmăcirea istoriei, respectiv la elaborarea miturilor politice din care întotdeauna vecinul a fost exclus.

În general, definirea sau etichetarea identităților colective a condus la încetinirea sau la accelerarea genezei culturii individuale. Cât privește istoria intelectuală și politică a României moderne și contemporane, ea are o directă legătură cu limbajele cultural-politice. Analiza ideilor elaborate în mediile culturale conduce spre concluzia că neajunsurile teoriei identitare au la bază greșita înțelegere a relației majoritate-minorități de către ambele părți. În asemenea situații nu avea cum să funcționeze minima flexibilitate și toleranța în limbajul textelor ce făceau (mai fac și astăzi) trimitere sau reflectau asupra

teoriei identității colective. De aici și până la absența programată a unei perspective raționale asupra istoriei ca ofertă adresată masei nu a fost decât un pas. Îmi aduc aminte cum atunci când am consultat pentru prima oară ziarele și revistele românești de secol XIX în sălile de lectură ale Bibliotecii Academiei am fost îngrozit de limbajul greoi și de radicalitatea ideilor formulate de intelectualii epocii. Nimic nu era în consonanță cu gândirea politică a lui Ernest Renan. Aceeași impresie am avut-o peste câțiva ani când cercetările de istorie factuală m-au obligat să citesc ziarele evreiești de limbă română. Cele două modalități de identificare colectivă – românească și evreiască – nu intrau în convergență mai ales pentru că erau dominate de un neajuns ce le era comun: vehicularea noțiunilor identitare prin ignorarea mesajelor lor reale și prin sfidarea problemelor celuilalt.

Este posibil ca lectura opusculului *Neam, Popor sau Națiune?* să nască semne de întrebare sau chiar polemici. Va fi de dorit însă ca lectorul să știe că intenția autorului a fost doar aceea de a evalua și, eventual, clarifica un număr de probleme noționale. Nicidecum de a polemiza. Observațiile critice au vizat doar acele puncte de vedere care ignoră cunoașterea fenomenelor identitare prin prisma studiilor interdisciplinare și înțelegerea istoriei națiunilor prin mijlocirea cercetărilor istoriografice. Ele au avut ca intenție sublinierea confuziilor ideologice generate de necunoașterea valorilor transportate prin termeni aparținând unor limbi și culturi diferite. Mă refer la sensul cu care, de pildă, cultura franceză sau aceea britanică au investit conceptul de națiune și la diferența înregistrată prin traducerea mecanică a acestuia în limbile Europei Centrale și de Sud-Est.

Am considerat că a venit momentul ca în cultura română să se acorde mai mult interes conceptelor, structurării limbajelor și mesajelor în funcție de mai buna cunoaștere a nuanțelor lor. Explicitarea conceptelor de *Neam, Etnie, Popor* și *Națiune* în temeiul semnificațiilor lor istorice, lingvistice și ideologice m-a stimulat să sugerez o altă perspectivă, respectiv o definire benignă a identității colective. Studiul m-a condus la concluzia că teoriile romantice – „prăfuite“, dar rezistente – privind egoul colectiv vor fi depășite prin promovarea noțiunilor și conceptelor alternative la actualele prejudecăți moștenite

prin predarea ideologică a istoriei. Controversele dogmatice de astăzi asupra trecutului românesc – exemplul acelora privind Holocaustul sau acelea din jurul Statuii Libertății de la Arad – probează faptul că momentele importante ale unei istorii comune se cer a fi nu doar rescrise, dar și lămurite. În asemenea împrejurări, fenomenele multiculturale dezvăluie propria lor concretețe, iar cunoașterea și acceptarea lor sunt singura modalitate de a atenua tensiunile intercomunitare prezente. Așa se vor naște și articulațiile mai raționale ale discursului istoric național și ale aceluia politic.

Tot ca o concluzie la teoriile formulate în acest opuscul voi spune că o gândire politică ce se respectă continuă să fie preocupată de tema identității. Cât privește gândirea inteligheției din Europa Centrală și de Sud-Est, va fi de dorit ca ea să înțeleagă faptul că valențele liberale și social-democrate ale conceptelor-cheie au prioritate în redefinirea identităților colective regionale, statale și europene. Abandonarea moștenirilor provenind din orientările de extremă dreaptă și de extremă stângă își are deplina justificare în contextul în care integrarea europeană înseamnă în primul rând opțiunea pentru valorile democratice, pentru *Multi-* și *Transculturalitate* și pentru participarea egală a fiecărei entități la viața social-politică și economică supranațională.

Căutând răspunsul la întrebarea ce se înțelege prin identitatea de român, voi spune că prioritară este evitarea suprapunerilor facile dintre *Neam* și *Națiune*, dintre *Națiune* și *Religie*. Alegerea noțiunilor înseamnă preferința pentru un set de valori și abandonarea altuia. Distincția dintre statul cetățenilor și statul cultural-lingvistic și religios îmi pare esențială în acest moment pentru marea majoritate a statelor și națiunilor din Europa Centrală și de Sud-Est. România are la rândul ei nevoie de aceasta clarificare noțională, ceea ce va atrage după sine o substanțială înnoire a reflexelor mentale ale națiunii. Abia astfel, arhaicul concept de *Neam* își va pierde treptat funcțiile ideologice sau va fi uitat. În sfârșit, cred că doar o politică alimentată de o orientare rațională în cultura umanistă și atentă la concepte va evita repetabilitatea tragicelor experiențe din fosta Iugoslavie. Rostul formator al istoriei și al limbii mă face să conchid că reforma discursului istoriografic și a aceluia politic depinde enorm de prioritatea acordată istoriei conceptuale.

‘NEAM’, PEOPLE OR NATION?
ON THE EUROPEAN POLITICAL IDENTITIES

ABSTRACT

Aside from narrative history, explicative history as well as the history of concepts have earned a deserved reputation within world scientific research, being able to provide rewarding insight towards the comprehension of the past and the present. When I started working on a volume on the European political identities definitions, what I had in view was building upon certain fragments of the modern and contemporary history. The core of such endeavor seemed to be defining key concepts that influenced the languages, the culture and the political thought. My attention was focused on certain words having developed into concepts such as *Nation*, *Peuple*, *People*, *Ethnicity*, *Popor*, *Neam* and their relationship with the issue of collective identity. The proposed approach is a comparative analysis since the shades of meaning suggested by the language, culture, geography and common values prove that societies are not identical. The example provided by the history of Europe indicates that the concepts above generated distinct social-political theories. Ignoring the relationship between such theories and the core concepts leads to various misinterpretations.

My choice was to define the shades of meaning behind *Nation* and *Peuple* according to the evolution of French historic and philosophic language. The reflections of Jules Michelet and Ernest Renan established a distinct landmark for two entire chapters: „The Concept

of *Peuple*". Comments on the sense envisaged by Jules Michelet and „Nation: meanings of a historic concept". Both historians built the concept of Nation in the sense of state, and within this a peculiar attention was paid to all social segments. The debates opened by the ideas of both Michelet and Renan made a contribution to establishing the idea of modern and contemporary French collective identity. I have identified Michelet's interrogations and his disagreement with Thierry's assumptions. I have shown as well how *le Peuple* becomes *la Nation* and specifically how the interpretation given to Michelet's collective identity became the fundamental milestone of modern French political culture. The analysis of Renan's famous *What is a Nation* (Sorbonne, 1882) is not only an opportunity to remind its contents but also a re-assessment from the perspective of today's historiography and political thinking. The works of Michelet and Renan were and remained landmarks in French and Western historiographic and political thinking. In order to encompass the evolution as accurately as possible I tried to compare the pair *le Peuple – la Nation* with the evolution of the German conceptual pair *das Volk – die Nation*, following to a certain extent the route of Ernest Renan. This was another way of outlining once more the peculiar significations of French political ideology and identity theory.

A novelty of my work is that of signaling one by one the drifts between the idea of *Nation* as perceived by the French, British and Dutch on the one hand, and that perceived by the Polish, Serbs, Romanians, Bulgarians and Greek, on the other hand. The meanings of *Citoyenneté* or *Citizenship* from Western European political and legal languages were granted a very different interpretation in Central and Eastern European cultures on the grounds of ethno-differentialism. Instead of the idea of equality of all inhabitants, Central and East European intellectuality preferred to promote the idea of identity based on origin, continuity, blood (race), space and language criteria. This clarifies why yesterday's and today's Central and Eastern European Nation is no more than a *Kulturnation*, that is, an *Ethnicnation*, respectively, a *Nation* of the majority ethnic group. Subsequently, the *Nation*

is an equivalent to the state only to the extent it refers to a traditional culture seen according to the romantic paradigm. I outlined – according to the arguments provided by intellectual history – how Western concepts were translated in Central and Eastern European states and regions. Wherever equivalencies were to be found, even if partial or restricted to a certain moment of the political life, I have mentioned them accordingly.

One of the chapters approaches the conceptual confusions related to Romanian collective identity, that is, studies the notions of *Neam* and *Popor* as expressions of ethnonationalism. I intended to identify the semantic charges of the notions *Neam – Popor* to the benefit of Romanian historiography and political thinking. Comparisons with similar terms from other languages have their own importance to the extent that the volume proves the shallow French influence over the Romanian culture and politics, demonstrating in exchange the German role in defining the Romanians' collective identity. Actual examples had a decisive role in generating the assumptions and conclusions stated in the volume. Many of the theoretical explanations of this volume are based on my applied research related to Romanian and regional Central and Eastern European history. The same explanations would not have been possible without a confrontation with the historiographic, philosophical and political theories of today's world. The preference for explaining the concepts of *Neam-Popor* is due to the lecture of fundamental texts of Romanian–language historiography, literature and philosophy, as well as to the observation of various social strata (especially their languages) during various trips in Romania's towns and villages.

A segment of the book completes the approach above, dealing with *Multicultural* philosophy in a comparative perspective. The issue of cultural and confessional differentialisms is being discussed, ideological meanings of the notion are analyzed and the profound meanings of a new concept are unveiled: that of *Multiple Identity*. The phenomenon was examined especially from the perspective of its contemporary evolution. The examples provided by the Romanian

regions were very useful in this instance as well. I have not left aside the suggestions generated by knowledge of the configuration of other multicultural areas in Central and Western Europe. The theoretical approach was based on case studies I had carried out along the years – such as Romanian – Hungarian relations, Romanian – Jewish, Romanian – German and Romanian – Serbian or the relationship between the Greek-Catholics and Orthodox – which allowed me an often critical perspective towards those researchers that either do not have the volume of historic-sociologic information or lack the theoretical milestones needed to comprehend the complex human issue. I also had the opportunity to study the American experience both in books and during my one year stay in Washington, D.C. on a Fulbright scholarship. This facilitated a series of comments on the largely known and disseminated theories of Charles Taylor, while drawing the attention upon the essential differences between the *Multicultural* phenomenon across the ocean and in Central and Eastern Europe.

In a natural entwinement of themes, I was keen on explaining in this context not only *Multiculturalism*, but also its derivatives such as *Interculturalism* and *Transculturalism*. The volume contains certain precisions related to the concept of *Multiple Identity* whose definition is my own. Consequently, I presented it on grounds of actual data and I positioned it in line with those concepts that can be useful to the history of ideas, namely to decoding the identity phenomenon in cross-border regions. As it is apparent at the lecture of the texts, these concepts have multiple understandings. Excessively subjective motivations have often generated dire consequences. Overall, the volume comes to meet a reader willing to learn about the past through a more accurate knowledge of the key terms defining the identity of national communities. In certain cases – for instance when it is about cultural–political entities such as those representing Romania – analysis and interpretations suggest why the re-wording of the concepts and languages carrying our own thoughts is so necessary.

CUPRINS

CUVÂNT-ÎNAINTE / 5

CONCEPTUL DE *PEUPLE* LA JULES MICHELET / 7
1. Comentarii asupra originii și evoluției sensurilor folosite de Jules Michelet / 9
2. Interogațiile lui Michelet / 14
3. Dezacordul cu ipotezele lui Thierry /16
4. Când *le Peuple* devine *la Nation* / 21
5. Mitul social / 29
6. *Le Peuple* și determinismul geografic / 35
7. Prin ce se distinge conceptul de *Peuple* al lui Michelet / 38

VOLK (POPOR) ȘI *SPRACHE* (LIMBA) ÎN GÂNDIREA LUI HERDER. TEORIA SPECULATIVĂ A ETNONAȚIUNII / 41
1. Pentru o nouă comprehensiune a ideologiei herderiene / 43
2. „Geniul“ *Sturm und Drang*-ului / 51
3. „Cântecele sunt arhiva poporului“: aspirațiile germane ale Prusiei întruchipate de o *Kulturnation* / 56
4. Spiritul și sufletul poporului înțelese prin științele naturii / 63
5. Purismul *Volk*-ului și națiunea organică / 71

NAȚIUNEA: SEMNIFICAȚIILE UNUI CONCEPT ISTORICO-POLITIC / 79
1. Ce este o *Națiune*? / 81
2. Conceptul de *Națiune* în Europa contemporană / 96

3. De ce este utilă redefinirea conceptului de *Națiune* în Europa Centrală și de Sud-Est? / 103

NEAM ȘI *POPOR:* NOȚIUNILE ETNOCENTRISMULUI ROMÂNESC / 111
1. Variațiile geografiei culturale și politice europene / 113
2. Figurile simbolice și confuziile conceptuale românești / 121
3. Conotațiile rasiale ale conceptului de *Neam* / 129

CONCEPTUL DE *NAȚIUNE* LA ROMÂNI. O EXPLICAȚIE TEORETICĂ / 141
1. Ostilitatea față de diversitate sau despre fantezia națiunii organice / 143
2. Refuzul discontinuității sau confuzia între vechea societate patriarhală și națiunea modernă. Perspectiva neoromantică privind geneza națiunii la români / 152
3. Întoarcerea la Herder/ 167
4. Unicitatea culturii etnice sau repunerea în discuție a ideii de *Națiune* / 171

PERSPECTIVE COMPARATIVE ASUPRA FILOSOFIEI MULTICULTURALE / 175
1. Educația și filosofia diferențialismului multicultural. Observații asupra perspectivei lui Charles Taylor / 177
2. Sensurile ideologice ale *Multiculturalismului.* Câteva comentarii pornind de la obiecția lui Habermas la teoria lui Taylor / 184
3. Contribuția lui Harvey Siegel: *Transculturalitatea* / 193
4. Condițiile apariției falselor premise ale *Multiculturalismului* / 196
5. Conceptul de *Identitate Multiplă* / 199

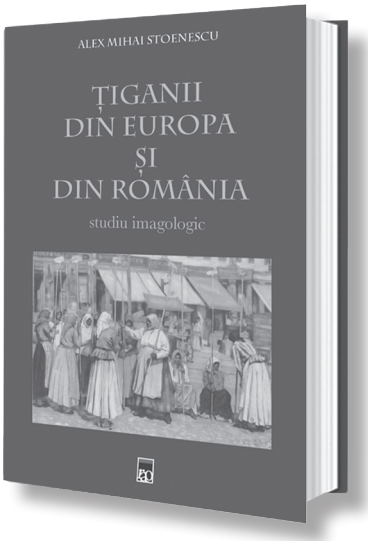
CONCLUZII / 209

ABSTRACT / 216

Descoperiți în librării

ȚIGANII DIN EUROPA ȘI DIN ROMÂNIA

Alex Mihai Stoenescu



În istoria Europei, un loc special între minorități este rezervat țiganilor. Trăind împrăștiați pe tot continentul, neavând o țară a lor proprie, ei sunt cu adevărat o minoritate europeană, dar nu una întâlnită în definițiile date minorităților naționale, lingvistice sau etnice. Pornind tocmai de la aceste definiții și înțelegeri diferite ale noțiunilor de minoritate, Alex M. Stoenescu ne prezintă, bazându-se pe analize legislative și informații istorice, adunate cu atenție profesională, imaginea țiganilor astăzi în Europa și în România. Un studiu realizat la rece, al unui cercetător bine documentat, care ne invită să încercăm a înțelege de unde pornesc prejudecățile și stereotipiile cu privire la această minoritate controversată.

biblioteca rao

NONFICȚIUNE

ISTORIE, SOCIOLOGIE, POLITICĂ, GEOGRAFIE, RELIGIE, ARTĂ

Benedict al XVI-lea . . . . . Isus din Nazaret
Grigore Arbore . . . . . Libertatea fără democrație și „glonțul de aur“
Stefan Aust . . . . . Complexul Baader-Meinhoff
Richard Bassett . . . . . Spionul-șef al lui Hitler
Antony Beevor . . . . . Berlin: Căderea 1945
Mark Benecke . . . . . Pe urmele crimelor
Dieter Breuers . . . . . O istorie puțin altfel a vrăjitoarelor și a prigonirii lor
Jean-Louis Bruguire . . . . . Ceea ce n-am putut spune. 30 de ani de luptă împotriva terorismului
Leo Butnaru . . . . . Ruleta românească
Val Butnaru . . . . . Cartea nomazilor din B
Augustin Buzura . . . . . Nici vii, nici morți
Marcus Tullius Cicero . . . . . Cum se conduce o țară
Șerban Filip Cioculescu . . . . . Viitorul nu ia prizonieri
Bill Clinton . . . . . Arta de a dărui
Alexandru Cristian . . . . . Între elefant, urs și dragon
Vasile Dâncu . . . . . Patrie de unică folosință ◆ Mitologii, fantasme și idolatrie
Norman Davies . . . . . Varșovia
Ioan Drăgan . . . . . Comunicarea
Veronica Dumitrașcu . . . . . Frontiere și civilizații
Mohamed Elbaradei . . . . . Epoca dezamăgirii
Richard J. Evans . . . . . Al Treilea Reich (2 volume)
Niall Ferguson . . . . . Războiul lumii – Epoca urii
Bogdan Ficeac . . . . . De ce se ucid oamenii
John Lewis Gaddis . . . . . Războiul Rece
Cristopher Hale . . . . . Cruciada lui Himmler
Jonathan Harr . . . . . Tabloul pierdut
Joel F. Harrington . . . . . Călăul credincios
G.T. Kirileanu . . . . . Martor la istoria României (2 volume)
Joelle Kuntz . . . . . Scurta istorie a Elveției
Vasile Maierean, Dan Dulciu . . . . . O istorie a criptologiei românești
Klaus-Rudiger Mai . . . . . Societăți secrete. Mit, putere și adevăr
Irene Mainguy . . . . . Simbolurile gradelor de perfecțiune și ale ordinelor de înțelepciune ◆ Simbolurile gradelor capitulare în francmasonerie
George Cristian Maior . . . . . Despre *intelligence*
George Cristian Maior & Sergei Konoplyov . . . . . Cunoașterea strategică în zona extinsă a Mării Negre
George Cristian Maior . . . . . Incertitudine. Gândire strategică și relații internaționale în sec. XXI

George Cristian Maior ..... Noul aliat. Regândirea politicii de apărare a României în sec. XXI
Mircea Malița ..... Homo Fraudens ◆ Istoria prin ochii diplomatului
Virgil Măgureanu ..... Declinul sau apoteoza puterii? ◆ Sociologie politică ◆ De la regimul comunist la regimul Iliescu
Ștefan Mâșu ..... Maestrul mason și arta regală ◆ Marele arhitect al Universului ◆ Puterea economică în istoria lumii
Bor Sugarjav & Ion Mihail Iosif .... Mongolia lui Ginghis Han
M. Baigent & Ion Mihail Iosif ..... Moștenirea mesianică ◆ Sângele sfânt și Sfântul Graal
Eugen Mihăescu ..... Strigăte în pustiu
Peter Molloy ..... Lumea dispărută a comunismului
Marian Nazat ..... România oranj ◆ România târâș ◆ Pe tălpile României
Reinhhold Niebuhr ..... Ironia istoriei americane
Ionel Nițu ..... Analiza de intelligence
Barack Obama ..... Îndrăzneala de a spera
Ioan Mircea Pașcu ..... Jurnal de... „Front"
Sidney Pike ..... CNN – Noi am schimbat lumea
Lynn Picknet & Clive Prince ..... Giulgiul de la Torino ◆ Misterul templierilor
Lynn Picknet & Clive Prince & Stephen Prior ..... Cazul Rudolf Hess. Dezertor sau mesager?
Mihai Retegan ..... Povestea unei trădări ◆ 1968 din primăvară până în toamnă
Alexander Stille ..... Jaful Romei
Alex Mihai Stoenescu ..... Istoria loviturilor de stat în România (vol. 4, partea I) ◆ Istoria loviturilor de stat în România (vol. 4, partea II) ◆ Interviuri despre revoluție ◆ În sfârșit, adevărul
Marius Stoian ..... Proiectul România
James Tabor ..... Dinastia Isus
Frederick Taylor ..... Dresda
Marius Tucă ..... Astenii de buzunar ◆ Pamflete cu români
Olimpian Ungherea ..... Sayonara. Confesiunile unui criminalist ◆ Dex masonic (vol. 1 și 2)
Joyce Tyldesley ..... Egipt
Dumitru Zamfir ..... Respectarea drepturilor omului în activitatea serviciilor de informații

MEDICINĂ

Aurelian Curin ..... Reiki nontradițional

MEMORII, JURNALE, BIOGRAFII

Ayaan Hirsi Ali ..... Necredincioasa
George Beahm ..... iSteve – Steve Jobs despre Steve Jobs
Carl Bernstein ..... O femeie la putere
Benazir Bhutto ..... Reconcilierea
Aher Arop Bol ..... Băiatul pierdut

Rodney Bolt . . . . . Lorenzo da Ponte. Aventurile libretistului lui Mozart
Gyles Brandreth . . . . . Philip și Elisabeta – Portretul unei căsătorii
Jean Dominique Brierre . . . . . Edith Piaf
Jared Cade . . . . . Agatha Christie: Misterul celor 11 zile
Edmonde Charles-Roux . . . . . Coco Chanel
Agatha Christie . . . . . Autobiografia
Eric Clapton . . . . . Autobiografie
Eleanor Coppola . . . . . Însemnări de viață
John Curran . . . . . Agatha Christie. Jurnalul secret
Stanislao Dziwisz . . . . . O viață cu Karol
Ciprian Enea . . . . . Jurnalul unui călător boem
Corneliu Filip . . . . . Ion Ghițulescu, omul de la microfonul radio
Bill Gates . . . . . Un optimist nerăbdător
Al Gore . . . . . Asalt asupra rațiunii
Mireille Guiliano . . . . . Franțuzoaicele nu se îngrașă
Agnès Humbert . . . . . Resistence. Războiul nostru
Julio Iglesias . . . . . Între paradis și infern
Cheryl Jarvis . . . . . Colierul. Treisprezece femei și experimentul care le-a schimbat viața
Angela Lambert . . . . . Viața irosită a Evei Braun
Enrik Lauer . . . . . Mozart și femeile
Gerd Langguth . . . . . Angela Merkel
Pierre Leprohon . . . . . Vincent van Gogh
Liviu Maior . . . . . Alexandru Vaida Voevod
Javier Marquez . . . . . Rat Pack – Frank Sinatra și prietenii lui în anii de glorie ai lui Kennedy și ai Mafiei
Iana Matei . . . . . De vânzare: Mariana, 15 ani
Thierry de Montbrial . . . . . Jurnal românesc
Ilie Năstase . . . . . Mr Năstase (conține coliță filatelică)
Jacqueline Pascarl . . . . . Cândva am fost o prințesă
Ioan Paul al II-lea . . . . . Memorie și identitate
Oana Popescu . . . . . Ciobit – Interviuri cu Maia Morgenstern
Hannes Rastam . . . . . Cazul Thomas Quick
Ursul Richter . . . . . Surâsul gheișei
David Rockefeller . . . . . Memorii
Jose A. Rodriguez jr . . . . . Măsuri extreme
Joshua Rubenstein . . . . . Lev Trotki – O viață de revoluționar
Anna Maria Sigmund . . . . . Dictator, demon, demagog
Emil Tocaci . . . . . Ultimul protest
Valérie Trierweiler . . . . . Mulțumesc pentru acest moment
Roxana Valea . . . . . Prin praf și vise
Kurt Vonnegut . . . . . Un om fără de țară
Regina Maria a României . . . . . Povestea vieții mele (3 vol.)

www.raobooks.com • www.facebook.com/rao.editura
office@rao.ro • libraria.rao@rao.ro